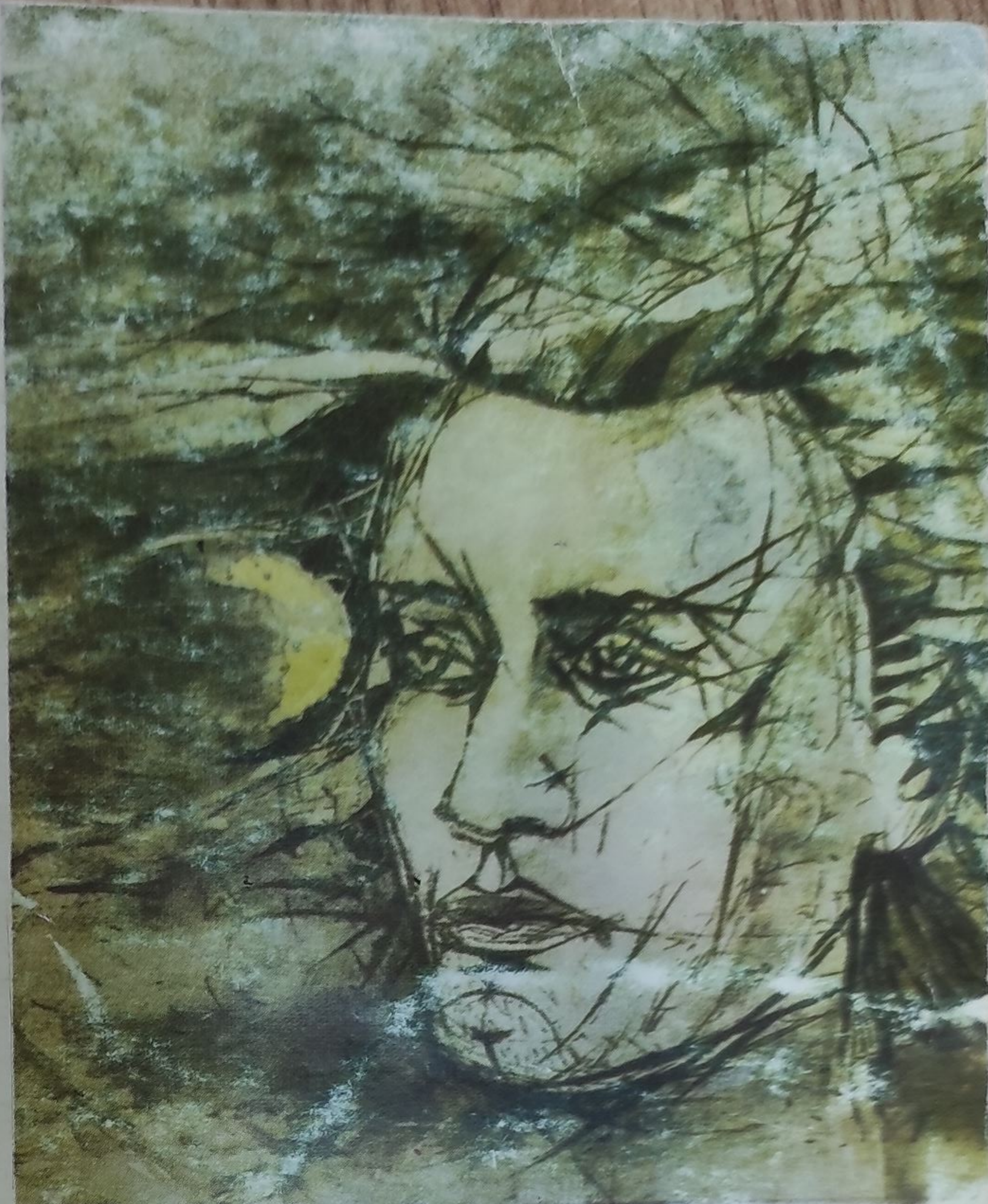


89.0.08.

£48 B



**ILIE BĂDESCU**

# **SOCIOLOGIA EMINESCIANA**



**EDITURA  
PORTO-FRANCO**



Coperta de I. DORIAN

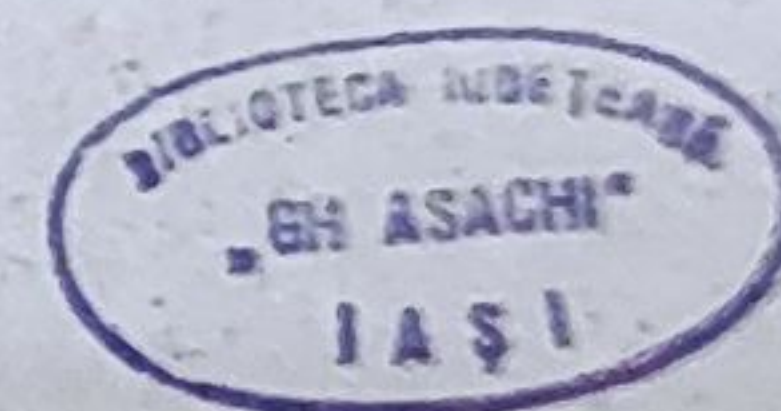
LUCRARE FINANȚATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI,  
PRIN MINISTERUL CULTURII

859.0.09

E48B

ILIE BĂDESCU

# Sociologia eminesciană

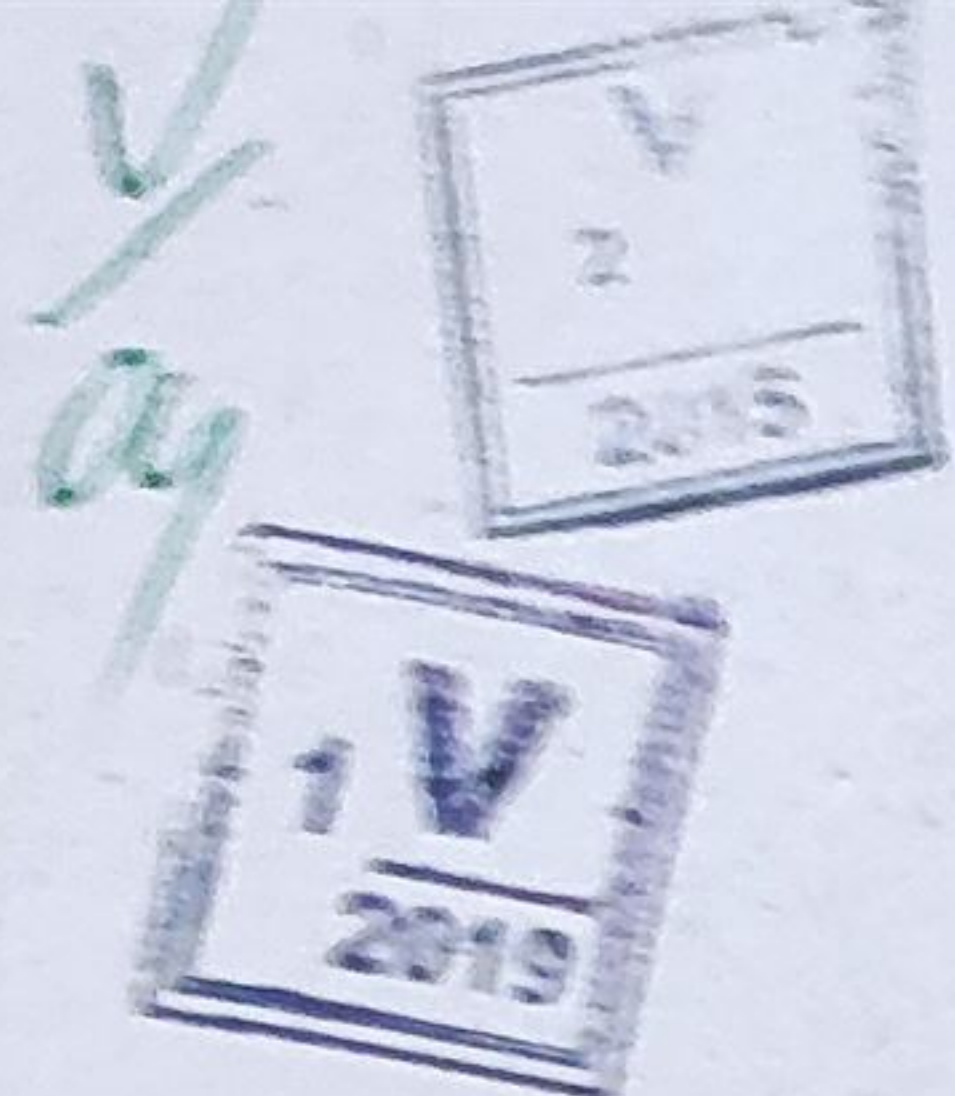


L  
843.193



EDITURA PORTO-FRANCO  
GALAȚI, 1994





ISBN 973-557-388-1

## INTRODUCERE

### TRIUMFUL REALISMULUI ORIENTAL

Ontologia tradițională, care căuta de-a dreptul „ființa sublimă”, „o existență incoruptibilă pentru o ființă incoruptibilă”, nu era compatibilă cu afirmarea sociologiei realiste. Putea admite cel mult o psihologie a cazurilor exemplare (deci nu una realistă), ceea ce explică de ce nu s-a putut naște nici o psihologie și nici o sociologie în epocile de mare înflorire a ontologiilor tradiționale. După ce secolul al XVIII-lea a separat științele naturii de filosofie, creând un precedent, secolul al XIX-lea a separat științele sociale de filosofie, astfel că a fost posibilă afirmarea sociologiei, psihologiei, antropologiei etc. într-o înaintare accelerată, încât perioada de la 1830 la 1920 poate fi socotită, cu adevărat, epoca marilor „clasici” ai sociologiei universale. Lipsită de o filosofie a realului, sociologia a lunecat ușor spre ideologie, astfel încât mijlocul secolului ne oferă primul tablou de criză al sociologiei provocat de explozia insurecțională a ideologiilor în câmpul sociologiilor. Pe acest fond a răbufnit necesitatea unei filosofii a realului. Cum vechea ontologie nu putea fi cu nici un chip invocată, singura direcție admisă a fost una de tipar kantian : o teorie critică a cunoștinței. Astfel s-a produs insurecția epistemologiei. Aceasta însă este mai curând expresia prelungită a crizei. Necesitatea unei noi ontologii a izbucnit încă mai viguros. Sociologia americană a căutat răspunsul în fenomenologie și astfel se petrece curentul de revigorare a sociologiei în America pe fondul crizei neistorite a sociologiei europene. Renovată pe temelii fenomenologice (sau psihanalitice) sociologia americană (când n-a lunecat spre antropologie socială) a preluat o parte din stăbiciunile psihologismului slujind astfel procesului de afirmare neașteptată a unui realism psihologic. Filosofia eminesciană asupra unui real care-și pierde „devenirea abia obținută”, ori filosofia noichiană



a realului precar, furnizează deodată o șansă neașteptată sociologiei românești, antropologiei și chiar psihologiei. Șansa aceasta a rămas, peste câteva excepții o virtualitate din mai multe motive pe care nu le vom extrage aici. Ontologia tradițională, derivând funcția ontologică din noțiunea „ființei perfecte”, trata cu dispreț realul precar și astfel sacrifică șansa afirmării unei sociologii (al cărei obiect este tocmai realul precar). Limita ontologiilor tradiționale consta în aceea că fixându-și obiectul în „ființa incoruptibilă” (perfectă) nu puteau sesiza persistența ei, ca funcție ontologică (predispoziție spre ființă), în realul coruptibil, supus degradărilor.\* Des-ființările nu sunt tot una cu ne-ființa. Ființa este prezentă, în procesele desființărilor, ca pură funcționalitate, prin ceea ce forțează realul dacă nu să-și restabilească axul cel puțin să-și deconspire adevărata „direcție” („scăzământul” sau „retragerea” ontologică) și sarcina (care este, în acest caz, una negativă).

În sensul acesta, orice real (inclusiv realul negativ) stă sub fatalitatea prezervării funcției ontologice; „nimicul” chiar, ca „nimicul a ceva anume”, conservă în pura lui virtualitate, o funcție ontologică și deci o urmă de ființă. Ne dăm seama, iată, că metafizica europeană este radical diferită de cea indiană, de pildă, și tot astfel, „ființa” și „neantul” au înțelesuri absolut diferite în cele două filosofii). Descoperirea sensului funcțional pentru ideea de ființă este meritul fenomenologiei. Noica utilizează această idee în reconstrucția ontologiei realului. Anticipând oarecum problematica fenomenologiei, Eminescu lucrase și el cu aceeași idee, cu deznodământul tragic de a fi lăsat totul în manuscrise, lipsind astfel cultura română, vreme de 100 de ani, de una dintre viziunile filosofice înnoitoare (la scară europeană) asupra realului.

Nu ne miră că Noica n-a sesizat adevărata implicație a ontologiei sale, arătând un dispreț care era al vechii ontologii pentru științele umanului. Este un caz interesant de contradicție între orizontul creației și orizontul ideologiei unui creator. L. Blaga îl prezintă pe Hölderlin ca un caz reprezentativ pentru un asemenea conflict. În orizontul operei sale, el își crease propriul său câmp estetic (valorile stilistice holderliniene), dar, în judecățile sale, adera integral la valorile esteticii schiller-iene. Cazul Noica este asemănător. În filosofia

\* Descoperirea sensului funcțional pentru ființă este meritul fenomenologiei. Utilizarea acestei idei în reconstrucția ontologiei realului o regăsim în filosofia lui Noica, și înaintea sa, în manuscrisele lui M. Eminescu, de care ne vom ocupa în secțiunea a II-a a acestei lucrări.

sa a creat o nouă deschidere pentru Științele umanului. În judecățile lui „comune” se situa totuși pe pozițiile disprețuitoare proprii ontologiilor tradiționale față de tot ceea ce arată interes pentru „realul precar” (fără statutul ființei), adică pentru existența coruptibilă, deci inclusiv față de științele realului precar. Așa s-a creat reprezentarea falsă a unui filosof care n-ar arăta încredere decât disciplinelor ontologiei tradiționale — filosofia, etica și estetica — arătându-se total insensibil față de sociologie, psihologie și istorie. Judecățile acestea transpar în prima parte a „Devenirii întru ființă”, unde se ocupă de ontologia tradițională („Încercare asupra ontologiei tradiționale”), pentru a se stinge cu totul în „Tratatul de ontologie” sau în „Șase maladii ale spiritului contemporan”. Implicațiile noii ontologii a „realului precar” sunt atât de mari și neașteptate, încât vor revoluționa științele umane. Viziunea lui Eminescu a cuprins desfășurări de aceeași grandoare, care din nefericire au rămas sub pecetea manuscriselor. Din perspectiva noii filosofii a realului vor trebui regândite raporturile tradiționale dintre actual și posibil, dintre devenire și desființare, dintre catastrofic și creație etc. etc. Abia acum este posibilă o sociologie a catastroficului în istorie (nu în natură), a proceselor de des-ființare pe care sociologia și antropologia tradițională nici nu le-au luat în considerare măcar, asimilând tot ceea ce se petrece în real unui înțeles ontologic „pozitiv”, ca și cum, de pildă, dispariția vikingilor din istorie ar fi fost un fapt necesar (și deci indiferent din punct de vedere ontologic), de vreme ce s-a petrecut. („Tot ce este de vedere ontologic), de vreme ce s-a petrecut. („Tot ce este real e rațional” și deci „necesar”, zice Hegel de pe o asemenea poziție proprie ontologiilor tradiționale). Eminescu este una dintre excepțiile majore în chestiune. Sociologia lui, cum o să arătăm în această lucrare, a valorificat din plin noua perspectivă asupra realului (pe care, de altminteri, a și schițat-o în mare măsură). În această lucrare-eseu noi am încercat doar să provocăm o sensibilizare a tinerilor la problematica noii filosofii a realului, inaugurată chiar de Eminescu, în speranța că ei vor fi aceia care vor lua pe umeri sarcina reconstrucției științelor umanului, dăruind culturii europene ceva din prietenul culturii românești. Pe de altă parte, am năzuit, atât cât nosul culturii românești, să atrag o sfioasă atenție asupra rodni-m-au ajutat puterile, să atrag o sfioasă atenție asupra rodni-ciei culturii române la finele secolului al XIX-lea și în secolul XX. În cuprinsul ei s-a scris un capitol însemnat al culturii europene și cine nu voiește să-l vadă are doar paguba trufiei. Noi suntem încredințați că prezența românilor în cultura lumii



a atins culminații imprevizibile pentru cel neîncercător în destinul acestei culturi, grație acestui mare interval creator, în care densitatea culturii române este greu comparabilă pe durata aceleiași perioade. Din nefericire, tânăra generație riscă să se afirme într-un mediu de totală necunoaștere a culturii române și de stranie neîncredere într-una dintre cele mai mari epoci de afirmare creatoare a românilor, secolul XX (de fapt, intervalul care începe de pe la 1860 înainte). Desigur, secolul nu este „omogen“, dar ultima jumătate este cu atât mai spectaculoasă cu cât acum românii au creat sub cea mai inumană, mai barbară dintre opresiunile exercitate de vreo ocupație asupra unui neam, vreodată în istoria Europei (și poate a lumii).

Cu marile cuceriri ale spiritului românesc de la 1860 la 1970/1980, cultura română devine una dintre culturile-etalon ale Europei. Indiferent de câte premii Nobel i-au fost acordate. Când blândul Edgar Papu își publica teoria despre protocronismului românesc, o armada bine echipată s-a năpustit asupra lui. De ce? Fiindcă lista de mari creatori români atinge proporții scandaloase. Examinați lista celor 8 000 de creatori români interziși de ocupanții internaționalei comuniste (mulți dintre ei aflându-se în frontul celor ce luptau contra lui E. Papu în 1967) și veți vedea cât de monstruoasă și agresivă este ignorarea Europei și a „paznicilor de poartă“ ai Premiilor Nobel. Cum să reacționezi în fața unui asemenea regim al inculturii? Într-un singur mod. Prin re-descoperirea propriei culturi și a valorilor pe care lista barbariei (caz unic în Europa) a voit să le șteargă din memoria neamului nostru.

În rest, tăcere și virtute. Nici măcar dispreț, ci o totală ignorare. Viața dăruită insului pe întinderea existenței poporului din care face parte este un dar de preț și o clipă miraculoasă. Faceți astfel încât „Să nu se lepede / clipa cea repede / ce vi s-a dat“.

„Nu vă pierdeți vremea cu lucruri neroditoare“. Iar cei ce ne disprețuiesc, ne des-ființează, ne risipesc, ne anihilează, când nu ne ignoră, speră să răspundem cu aceeași sterilă și risipitoare măsură. Generațiile spirituale ale acestui popor nu s-au lăsat niciodată prinse într-o asemenea capcană. În fond, cea mai puternică reacție la orice nenorocire este creația și forța iubirii. Restul este iluzie și risipire.

## Cartea I

### MARGINALII LA GÂNDIREA FILOSOFICĂ EMINESCIANĂ



## PARTEA I

### OPERA ȘI TIMPUL

### FUNCȚIA ONTOLOGICĂ A EMINESCIANISMULUI

#### CAPITOLUL I

#### EMINESCU ȘI ROMÂNIA ETERNĂ

##### 1. Geografia neliniștii noastre

Studiile consacrate operei eminesciene alcătuiesc deja un corpus aparte al culturii. Se vorbește despre o știință specială — eminescologia —, despre instituții speciale, ba chiar despre o stare sau o dimensiune a spiritului, denumite printr-un termen consacrat în acest sens: eminescianism. În cadrul eminescologiei s-au impus mai multe „modele” sau paradigme de abordare, legate de numele unor mari eminescologi, precum G. Călinescu, N. Iorga, M. Eliade, C. Noica, etc. Nu lipsiți de interes pentru studiul eminescianismului sunt detractorii lui Eminescu, căci și aceștia fac parte din fenomen, ca față a negării acestuia. O categorie aparte este aceea a consilierilor — comisari ai eminescologiei, a celor care și-au făcut o meserie din a pune etichete, a doza accesul public la marea operă, a fractura întregul și a-l clasifica după criterii ideologice dintre cele mai alienante, făcând aprecieri asupra a ceea ce e „valabil” și ce nu din operă, sfătuind cititorii să respingă publicistica în favoarea operei poetice, într-un cuvânt o negustorie ideologică barbară. Se pune desigur problema cadrului adecvat în care ar trebui plasată analiza operei, a instituției și a „ideii Eminescu”.

Problema „scării” la care privim fenomenul este esențială.

Nu putem „privi”, cum arată Poincaré, un elefant la microscop. Oricât de puternic ar fi instrumentul nostru în raport



cu realul microfizic, cel macroscopic ar continua să rămână ascuns vederii noastre adâncită în miraculosul microscopic și furată, cum ar fi, de infinitul universului „mic”. Pe de altă parte, atingerea unei scări de mărime adecvate nu este un lucru la îndemână. O asemenea scară este rezultatul unor încercări repetate, a unor ajustări și reajustări de distanțe și unghiuri, de privire, de poziție etc., în urma cărora abia de prinde ființă năzuința care te-a ținut atâta vreme într-o insuportabilă încordare. După aceea, totul pare ușor, vederea se dezleagă și lucrurile se limpezesc. Ai reușit să proiectezi mănunchiul unor fenomene atât de diverse în oglinda categorială, luminătoare și calmă a realului.

Căutând această scară (proces în mare măsură dirijat de „factori” care se pierd în zarea inconștientului) vei descoperi, mai întâi, o mare neliniște în fața realului, prezentă mai pretutindeni în cadrul culturilor europene. Aceasta are valoarea unui factor activ al manifestărilor creatoare. Coborând în timpul Europei se atinge punctul de insuportabilă intensitate al acestei neliniști și aceasta corespunde momentului pascalian. Cu Pascal poate începe, așadar, cercetarea noastră consacrată lui Eminescu. Prin el putem coborî până la Dante și Shakespeare, și tot prin el putem urca până la Eminescu. Neliniștea pascaliană are o semnificație care depășește anticipările unei cercetări tradiționale. Ea se lămurește abia într-un demers de sociologie și antropologie a profunzimilor. Această neliniște face parte dintr-o „serie istorică”. Cu studiul ei poate debuta o încercare fenomenologică asupra spiritului european.

Ar trebui început, așadar, prin examinarea acestui tip special de neliniște, care se comunică sub forme variate, mărturisind despre expresiile pe care le poate căpăta, la diferite niveluri, în arii și epoci diferite, aceeași angoasă de mari proporții în fața realului. Aceeași la Pascal și la Eminescu. Și totuși răspunsul operei este diferit la cei doi. Cercetarea neliniștii pascalienne ne-ar destăinui lucruri esențiale despre condiția ontologică a realului în cercul culturii europene. În cercul culturii europene? Cât de larg e acesta și cât de constant peste vreme? Iată întrebări încurcate.

Culturile au o realitate de profunzime nu doar una de suprafață. O asemenea realitate poate fi cercetată grație noilor metodologii ivite în cadrul antropologiei și a sociologiei profunzimilor, după expresia lui Gilbert Durand: „Mai modest, grație lui Jung și încă mai adecvat grație lui Eliade, este po-

sibilă o sociologie nouă pentru cei care, ca mine, au un câmp de aplicație mai mult de sociologie. Și în acest articol scurt aș vrea să spun numai cât de recunoscătoare trebuie să fie o «sociologie a adâncurilor», romancierului, poetului și antropologului român care i-a deschis căile printr-o muncă ce a reunit inspirația și erudiția”. (*Cahier de L'Uerne, Mircea Eliade, Editions de l'Herne, 1978* — număr condus de Constantin Tacou, p. 41). Departe de a nutri speranțe exclusiviste în raport cu noua direcție, ferindu-ne de teza unui René Guénon, care-și așează lucrările într-o atitudine de respingere a culturii occidentale moderne, nu putem totuși să nu sesizăm două fapte și anume:

a) cercul din care a ieșit cultura europeană este mult mai larg decât aria nord-vestică a continentului și b) în cuprinsul acestui cerc de civilizație se poate decupa o axă extrem de importantă, orientată pe direcția nord-vest/sud-est, pe al cărei continuum se distribuie experiențe de profunzime, relativ discontinue, care au contribuit la nașterea și expansiunea modelului european. Ipoteza noastră respinge orice diviziune manicheică de tipul Occident/Orient, arhaic-modern, mit-rațiune etc., arătându-se relativ indiferentă la tezele difuzioniste în interpretarea sincronismului european. Acesta este un fapt cultural de suprafață, pe care nu-l negăm, dar nici nu-i atribuim rolul de factor motor al „culturii europene”. Examinarea structurilor de profunzime ale ariei din care a ieșit cultura europeană ne îngăduie să derivăm acele structuri adânci (între care trebuie menționată viziunea asupra realului) care au avut toate un rol decisiv în geneza și expansiunea noii culturi. Eminescu este, la noi, cel ce-a dat expresie unei asemenea viziuni în manuscrisele sale. În viziunea cercetărilor de acest tip pot fi corelate fenomenele aporturilor arab, bizantin, indian etc., adică influențele externe. Dintre forțele externe care-și exercită presiunea cu rândul ori prin acțiune cointensivă de o mie de ani încoace asupra culturii române, de pildă, unele par a avea efecte „trezitoare”, altele, dimpotrivă, par a învalui ființa culturii într-o somnolență sui-generis. În teoria lui E. Lovinescu, forțele nord-vestice ar avea consecințe „trezitoare”, înscriind soarta noastră sub o stea norocoasă, pe câtă vreme forțele sud-estice (orientale) ar exercita un efect de adormire, de scufundare în somnolență și pierdere a conturului spiritual în pasta aromată a abandonului istoric și a pierderii de sine. Idei acesteia lovinesciene îi găsim o limită de interpretare care însă nu poate stinge efectul întăritor pe care ideea, ea însăși, l-a exercitat



asupra conștiinței culturale românești. Căci este în afară de îndoială un lucru: pacea post-versaille-eza care ne-a adus cea mai severă împlinire de neam în istorie, dintre cele cunoscute după marii voievozi, s-a consolidat într-un curent istoric de la nord-vest spre sud-est, cu participarea activă a puterilor Occidentului, a ideilor aceluiasi Occident, a oamenilor aceleiași zări de existență. Mitul Franței eliberatoare este mărturia de recunoștință a psihei populare față de un Occident, care a consimțit, în mod repetat, la ideea unei Afirmări românești în istorie. După cum tot adevărat este că imperiile care au blocat calea aceleiași afirmări, nutrind năzuințe de secretă adormire a ființei noastre etnice (nu de trezire) au fost situate în orizontul răsăritean al existenței noastre istorice. Cele trei mari imperii, otoman, țarist și centro-dualist, au transfigurat istoria în „teroare” și fruntariile ontologice în zări ale risipirii și dezastrelor. Nu putem însă merge până acolo încât să deferim aceste tendințe culturilor Orientului. Principiile onto-cosmologice pe care acestea le pun la încercare nu sunt cu nimic mai „ofensive” decât cele ale culturilor nord-vestice. Ba mai mult chiar, nici nu îndeamnă la abandon și risipire, la retragere din istorie, propunând numai un alt model de inserare în istorie și o altă cale pentru deschiderile ontologice. Că și acestea pot fi prolifiche, este pentru noi în afară de orice îndoială. Mai presus însă de acest „adevăr” se impune chemarea spre buna cunoaștere a tuturor zărilor culturale care se deschid în jurul existenței noastre. Dar unde să te așezi, pentru a dobândi putere, să privești în zarea altor culturi, fără a te risipi în necuprinderea lor?! Cultura română are un asemenea loc și „zare interioară”. Locul și zarea Eminescu. Acesta înscrie soarta noastră sub o stea norocoasă, sub steaua Eminescu. Cu aceasta credem a ne arăta conștiinți și de latură practică a unei atari cercetări. Sub această perspectivă, decizia unui Spengler de a scrie *Declinul Occidentului* este oarecum echivalentă cu morala unei fabule. El a renunțat, cum ne spune Helmut Werner, editorul său american, la postul de profesor de matematici și istorie în momentul incidentului de la Agadir din 1911 (avea 31 de ani). Teoreticianul german „a anticipat” războiul și a sperat într-un viitor imperial și o Germanie victorioasă, a cărei condiție, se temea el, s-ar putea deteriora ca aceea a Romei după Războaiele punico. Cartea sa a fost năzuită ca un ghid pentru guvernatorii (Germaniei) (p. IX). Iar Spengler este unul dintre marii precursori ai antroposociologiei profunzimilor, știință înzestrată cu tehnici în stare să actualizeze în om acea

regiune a psyche-i, în care se afirmă „supraconștiința” și se originează puterea lui de predicție (profeție). Cercetarea operei integrale a lui Eminescu are mai mult decât o semnificație teoretică. În manuscrisele sale ca și în opera publicistică s-a cristalizat o anume „imagine” de profunzime asupra realului, capabilă să furnizeze sugestii și răspunsuri la criza „ontologiilor tradiționale”, a viziunilor pe care le-a pus în mișcare aria culturală asupra căreia se răsfrânge întreaga lumină a analizelor spengleriene. Acesta este motivul pentru care noi credem că, cel puțin intelectualul român nu va putea răzbate măgura crizelor modernității dacă nu va pătrunde lecția eminesciană. Este un exemplu de putere a operei asupra timpului. Oricum ar fi, însă, lecția trebuie parcursă într-un context dialogal cu marea cultură care a izvodit „imaginea europeană modernă a realului”, cultura nord-atlantică. Un asemenea studiu ar trebui să integreze analiza marilor viziuni nord-vestice asupra realului cu viziunea românească cea mai îndrăzneată și mai înaltă asupra realului, cea eminesciană. Surprizele unei cercetări de antroposociologie a profunzimilor ar fi mari. Zona lor de referință este tocmai „imaginea profundă” a realului și o anume angoasă pe care aceasta, prin antinomiile sale lăuntrice, le declanșează și le întreține în sufletul omului dintr-o arie dată, atâta vreme cât persistă o asemenea „imagine” (după care va apărea alta, cu aceleași urmări). Eminescu, vom vedea, este „locul” unei asemenea schimbări de „imagine profundă” a realului. Antroposociologia profunzimilor ar putea atinge, așadar, acel nivel și acel unghi de privire din care se poate zări întregul și se pot fotografia forțe și constelări care vor răzbate la suprafață spre a instaura adevărate „epoci dominante” în devenirea omenirii. O asemenea epocă este și cea care s-a instalat în orizontul de existență al popoarelor europene prin afirmarea biruitoare a viziunii onto-cosmologice nord-vestice. Cel dintâi care a izbutit s-o zărească răsplat a fost Spengler. El a vorbit despre o cultură și o epocă diferite de acele ale marilor culturi istorice, cultura occidentală. Cultura întreagă ori chiar numai una dintre ramurile ei, cum ar fi știința, ne dezvăluie desenul distinctiv al structurii realului, desen care ia diverse înfățișări cu diferite constelări pe care spiritul le dirijează în devenirea unei culturi. Același „desen” deci răzbate sub expresia teoriei științifice, ori sub aceea a „forme” artistice, a simbolului religios etc. Examinarea fizicii moderne, bunăoară, îi permite lui Spengler să decupeze „imaginea” care stă la baza tabloului gnoseologic european al naturii, așa cum



se configurează acesta pe ecranul științelor naturii. „Fizica modernă, ca știință, este un imens sistem de indicații în forma denumirilor și a numerelor prin care noi devenim capabili să operăm cu Natura, așa cum am opera cu o mașină.” (Spengler, p. 188—189). O asemenea „imagine profundă” are deci o semnificație cu totul aparte. În ea se citește nu doar o viziune despre esența lumii, ci și o atitudine în fața existenței și un principiu onto-cosmologic de modelare a lumii și a vieții.

Fiecare cultură și-a alcătuit propriul ei set de imagini cu privire la procesele fizice care sunt adevărate numai pentru ea însăși și care trăiesc atâta vreme cât acea cultură trăiește. Natura omului clasic și-a găsit cea mai înaltă emblemă artistică în modul statuar și din logica acestuia s-a dezvoltat o statică a corpurilor, o fizică a apropiatului. Cultura arabă poate fi simbolizată prin arabesc și caverna-boltită a moscheii, din acest sentiment al lumii ieșind Alchimia cu ideea sa despre substanțele misterioase, precum „mercurul filosofic”, care nu este nici un material, nici o proprietate ci, prin magie, poate transmuta un metal în altul. Iar produsul ideii despre Natură a omului faustian a fost o dinamică a intervalului nelimitat, o fizică a distanței. Omului clasic, așadar, îi este proprie concepția despre materie și formă, celui arab (chiar în chip spinozian) ideea substanțelor, cu atribute vizibile ori secrete, și celui faustian, ideea forței și masei. (Spengler p. 190—191).

Ideea spengleriană a derivării întregii mișcări istorice a unei culturi dintr-o imagine primordială (diferită totuși de „imaginea primordială” în accepția Jung-iană) este înalt discutabilă, cel puțin pentru motivul că lasă obscură, nelămurită, înspicarea Unicului în diversitatea manifestărilor. Ideea însă că un eveniment de „trezire” a unui principiu onto-cosmologic declanșează o angoasă tipică bazală care menține încordarea actului de căutare a unei soluții pe o direcție dată (fixată, să zicem, într-o atitudine ontologică) ar putea redeschide întregul dosar al chestiunii. Spiritualitatea eminesciană, cum o să arătăm, este echivalentă cu un asemenea eveniment de „trezire”, de scară universală.

Iar când invocăm o imagine ca cea a „mașinii”, o facem numai pentru a indica un sindrom posibil și deci un câmp de reacții virtuale, care se repetă cu o reală tenacitate în ciuda diversității potențial infinite a situațiilor. O asemenea imagine ar putea sugera, mai mult metaforic decât conceptual, un tip de deschidere spre lume, de inserare în existență: „tendința specifică” a mecanicii occidentale în toată cuprinderea ei

este către o cucerire intelectuală prin măsurare, aceasta fiind de aceea obligată să caute esența fenomenului într-un sistem de elemente constante care sunt susceptibile de măsurare...” (Spengler, p. 188). Dar aceasta este o predispoziție inconștientă în fața realului, o atitudine ontologică specială, care cere același tip de reacție cognitivă și pragmatică în marea diversitate a formelor de deschidere spre existență: artistică, științifică, practică, teoretică etc. O asemenea atitudine izvorăște dintr-o angoasă bazală care, în cercul cultural nord-vestic, bunăoară, întoarce individul la aceeași viziune, aceea care-i îngăduie să „vadă” în real un „mecanism” și să proiecteze asupra lui strategii de manipulare instrumentală, adică o „cucerire prin măsurare” și prin decupări conceptuale, mai precis prin captarea realului, ca flux, ca substrat energetic, în plase logice și în rețele instrumentale. Nevoia și deci tensiunea impulsului spre instrument se explică așadar printr-o angoasă bazală, se arată a fi chiar parte constitutivă a unei asemenea angoase.

Cuprinsă de aceeași tănuită atracție spre captarea în forme a ultimului dinamism al realului, cel original, elementar (entihialul), arta lui Van Gogh este tot atât de reprezentativă pentru această tendință ca și viziunea leibniziană, ca matematica lui Descartes, ca fizica newtoniană ori ca acea viziune a lui Faraday care vedea peste tot linii de forțe. L. Blaga a reușit în felul său singular să talmăcească acest sens tănuit și totuși „captat” al picturii lui Van Gogh. „Pictura lui Van Gogh (...) se realizează întrutotul în formă stihială (...): chipa-roșii au înfățișare de flăcări verzi, stelele se învârtesc ca roțile, drumurile curg ca râurile, florile luminează ca soarele, măslinii au brațele chinuite ca vinele omului. Făpturile lui Van Gogh (...) ni se destăinuiesc datorită formei ce le-o imprimă pictorul, ca purtătoare ale unui dinamism cosmic nelimitat și atotstăpânitor” (p. 168—169). Van Gogh a văzut esența entihială cu întreaga ei tensiune transpusă în realurile corporale, pe care, dacă nu le destramă cu totul, le contorsionează, le rostogolește în adevărate incendii galbene, în flăcări nefirești, încât soarele se transmută în flori, râurile în drumuri, sângele în măslini și clorofila aceea care nu știi ce este: flăcără verde, care istovește tulpina ori suc vital care-i dă viață!

„Arta lui Van Gogh redă prin mijlocirea lucrurilor un «stoicheion», adică ceva elementar și cosmic. Acest «stoicheion» nu trebuie în toate cazurile să fie staticul cosmic, sau dinamicul cosmic. El poate să fie bunăoară «spiritual», dar tot așa «materialitatea» ca atare, sau «vegetativul» sau «animali-



tatea» etc., etc.” (Blaga, p. 169). Dacă L. Blaga ar fi căutat în pictura lui Van Gogh sensurile unei viziuni onto-cosmologice și nu doar o probă pentru teoria sa a „năzuinței formative” ar fi identificat cât se poate de firesc zarea ontologică a acestei picturi. Notarea ontologică nici nu lipsește, de altminteri: „În pictura bizantină fapăturile sunt integrate într-o statică universală a necreatului sau a definitiv mântuitului; aici, la Van Gogh, fapăturile sunt integrate în linii de forță, în sistemul magnetic al unui ultim dinamism (s.n.) sau în perspectiva unui Dumnezeu immanent și în permanent chin al făcerii” (L. B., p. 169). Am denumit, în altă parte, această năzuință (angoasă) de a capta ultimul dinamism al lucrurilor, viziune entihială asupra realului.

Dar tocmai aceasta este trăsătura esențială a viziunii nord-vesticului; în ea răzbate năzuința (angoasa) de a copta nu un dinamism oarecare, ci ultimul dinamism. De la neliniștita și neliniștitoare lumină a lui Rembrandt, care te caută angoasant în spațiul figurativ, venind de peste tot și de nicăieri, la această dezlănțuire de energii nemaivăzute, în stare a-ți strecura în vine friguri cosmice, viziunea entihială se arată a fi comanda cea mai drastică dintre cele de care se ascultă în spațiul figurativ occidental, indiferent de „forma” pe care o îmbracă în semn de implacabilă afirmare. Importanța lui Van Gogh trece de hotarele teoriei stilistice. În creația acestui mare spirit al Occidentului este cu deosebire vizibilă țesătura curioasă de biruință și de teamă inexplicabilă în fața naturii, atât de proprii sufletului nord-vestic. Afirmarea *elanului creator* stârnește marea unei *colosale angoase* și nu există tablou în care tensiunea celor două forțe să nu irumpă din cadru copleșind privitorul, „trezind” în el străfunduri elementar-cosmice, energii nebănuite. Cine n-a simțit cum se destramă în incendiile galbene ale atâtor tablouri sale! Tensiuni secrete, eșecuri neobișnuite, al căror tălc trec de micul hotar peste care domnește măsura omenească, deschid fruntariile privirii peste un peisaj de tipar cosmogonic. Dar ceea ce este lucrul cel mai curios în aceste deschideri (adevărate „modalități epifanice” de participare la secretele existenței) este imposibilitatea de a delimita procesul istovit de cel infundat în cine știe ce rotocol cosmic, afirmările vertiginoase de cascadele energice, explozia energiilor de implozia lor, creația de eșec, regula unui scenariu cosmic de excepția scandalosă și total inteligibilă etc. Nici o altă creație nu ne face atât de conștienți de întrepătrunderea viziunii ordonatoare nord-vestice, cu angoasa care, ca un a-

devărat duh al dezagregării, învâluie câmpul creației, ca tablourile lui Van Gogh.

Care este neliniștea românilor în fața realului? Ce tip de angoasă stârnește afirmarea elanului creator românesc în existență? Iată întrebări la care nu putem găsi un răspuns pe măsură decât în opera lui Eminescu. Cercetarea noastră va trebui să se adâncească până la a dezvălui viziunea și neliniștea eminesciană în fața realului.

## 2. Stâlpul lunii și prigonirile sorții

Cultura europeană din ultimii șase sute de ani este prin excelență o cultură istorică. Afirmarea ei este legată de expansiunea societății europene. Creșterea istorică a acestei culturi este o Mare Creștere, fiind comparabilă doar cu expansiunea altor civilizații istorice. Înaintarea lor în istorie poate fi măsurată numai cu timpul lung. Ca toate marile culturi istorice, ea își datorează „libertatea” și primejdiile unei „rup-turi” care a consacrat începutul unei noi serii istorice. În urma unui asemenea fenomen de ruptură scenariul embrionar se proiectează pe ecranul timpului ca dramă istorică de vaste proporții. În cazul unor culturi istorice cunoscute ruptura a fost consecința afirmării unor mari sisteme religioase. M. Eliafost consideră că prima religie care a valorizat istoria și deci prima care a oferit o interpretare religioasă unei situații de ruptură de ample proporții ontologice a fost teofania ebraică. Spre deosebire de culturile istorice tradiționale, cea europeană și-a inaugurat seria expansiunii sale istorice cu Renașterea, iar „starea de spirit” care a provocat „ruptura” a fost aceea pe care o presupune și o cere, „o naște și o consolidează cunoașterea pozitivă, empirico-rațională și pragmatică a realului” (V. Tonoiu, p. 205), pe de o parte, cea estetică, pe de alta. Una ține de specificul timpului istoric european, cealaltă oferă cadru de afirmare timpului cosmic, năzuințelor comunitare adânci ale lumilor europene. Marile opere ale culturilor naționale europene au realizat performanțe pe ambele direcții. Același este și cazul operei eminesciene și tendința unora de a ignora performanțele teoretice ale lui Eminescu izvorăsc dintr-o gravă neînțelegere a lucrurilor. Apariția unei mari culturi istorice asigură cadrul de amplă valorizare și autonomie timpului istoric, rupându-l de timpul cosmic, timp al „eternei re-întoarceri”. Din punctul unei asemenea rupturi putem vorbi



despre două tipuri de cultură: o cultură comunitară și una istorică sau societală. În ce relații se află una cu cealaltă? Se rup ele în mod fatal și într-un grad care face imposibilă reunificarea lor? Iată o problemă care nu poate fi lămurită decât prin examinarea *contrastivă* a universurilor culturale comunitare și a celor istorice, din perspectiva unei istorii a creșterii formațiilor societale. Aceasta este *marea creștere*, fiindcă de fapt, în era cosmică, culturile cresc și descesc după o undă periodică. Periodicitatea se măsoară cu ciclurile creșterii și ale descreșterii, ale fertilității și declinului, ale morții și renașterii, după logica temporală a „eternei reîntoarceri”. Toate câte se află cresc spre a se întoarce în punctul de pornire, de unde, cu un alt ciclu, renasc spre a da rod și a reveni în matca somnului primar, și așa mai departe. Odată cu apariția culturilor istorice însă, întoarcerea nu mai are caracterul ei ciclic de altădată. Creșterea lor pare a fi neîntreruptă și fără sfârșit și limite. Cu toate acestea, asemenea culturi nu se rup cu desăvârșire de culturile comunitare-matcă. Însă revenirea la ele nu mai este periodică și firească, ci *capătă forma „crizelor”*. *Depășirea crizelor* este posibilă numai printr-o *mare creație*. Cu această creație se *recuperează unitatea pierdută între timpul istoric și timpul cosmic*, între istorie și comunitate. O asemenea mare creație este, în cultura română, opera integrală a lui Eminescu. A scinda receptarea ei, a valoriza poezia și a desconsidera opera teoretică (publicistica și manuscrisele) în care pulsează unda secretă a istoriei ca dimensiune a realului, înseamnă a perpetua ruptura și a prelungi „criza”.

În orice proces de creștere a culturilor istorice pulsează unda secretă și bine adăpostită în ea însăși a *culturilor comunitare*. Acestea se susțin, evocându-le direct, pe *structuri ale adâncurilor*, a căror forță gravitațională crește și ea proporțional cu distanțarea formațiunilor istorice societale, de suprafață. Cu cât acestea sunt mai îndepărtate de structurile matriceale, cu atât forța de gravitație (atrakție) a culturilor comunitare „nucleare” este mai mare. Culturile comunitare, prin structurile lor de profunzime, garantează și în acest caz ordinea lumii, cosmicitatea și armoniile ei onto-cosmologice. Dacă istoria are neajunsul de a se manifesta ca proces de îndepărtare, nu trebuie să scăpăm din vedere că ea este totodată și garanția afirmării subiectivității umane ca proces creator. Lucrul acesta însă nu este garantat pentru toate popoarele și toate clasele, deși nu există popor și clasă care să nu-și facă până la urmă propria sa „încercare” creatoare. Acela este ceasul

lor, timpul lor kairotic (crucial). Într-un asemenea timp se nasc *operele eponime* ale popoarelor ca marcă a trecerii lor creatoare prin istorie și a sustragerii lor din vremelnicie. Opera eponimă este așadar o modalitate apogenezică de manifestare a popoarelor prin care ele își fac simțită prezența cosmică în istorie. Este timpul lor floral, auroral. Într-un anume sens, apariția operei eponime — creație a geniilor naționale — este expresia unei „crize” în „înaintarea” timpului istoric. O „criză”, fiindcă un atare proces creator reprezintă o *colosală întoarcere înapoi*, o *recuperare a trecutului întreg* și deci o *revenire la Marea Tradiție*. După o teribilă îndepărtare, asistăm la epifania geniului care despică vremelnicia și dă întrupare *eternului uman*. Aceste genii naționale sunt așadar „jaloanele” cosmice ale istoriei și *ocazi păstrătoare de memorie ontocosmologică* fără de care omenirea s-ar prăbuși într-o „oarbă uitare”.

Iată, dar, funcția geniului eminescian și a „operei eponime” pe care acesta a durat-o în cultura europeană. A ignora întregul ei înseamnă a o „citi” eronat, a-i pierde înțelesurile reale, de adâncime. Nimeni nu poate să asimileze publicistica lui Eminescu la o simplă rătăcire fiindcă ar abjura de la singura teorie larg îmbrățișată asupra geniului, care-i atribuie acestuia clărviziune și funcție profetică. Geniile sunt conduse de un „instinct” special și acesta le apără de rătăcire. În opera teoretică a lui Eminescu, în publicistica lui putem citi încordarea geniului în fața istoriei, efortul lui suprafiresc de a citi secretele bine tănuite ale acestei obscure dimensiuni a realului. A neglija opera teoretică, publicistica lui Eminescu ar fi tot una cu a ne refuza aventura întreagă, încordarea întreagă a minții sale geniale în raport cu toată gama de forțe, încercări și probleme cu care se confruntă poporul român și Europa în epoca Marii Crize, a schimbărilor axiale. La un moment dat orice proces istoric își atinge limita sa nucleară (internă) astfel că intră într-o colosală criză care indică sfârșitul unui eon și anunță semnele altuia nou. Eonii, așadar, sunt marile Durate care măsoară vârsta omenirii cu timpii istorici ai câte unei mari civilizații. O asemenea criză poate fi socotită Criză a unei culturi istorice (o civilizație) și o antroposociologie a acestor universuri globale poate să-i decripteze semnele în anumite opere eponime create la hotarul timpului. Acestea sunt opere de hotar. O asemenea funcție revine, în cultura europeană și operei eminesciene.



Dialectica timpului cu opera n-a fost încă suficient cercetată sub aspectul șanselor pe care le deschide opera ieșirii din „criză” și reintrării în Marea Durată. Ce-ar fi fost Spiritualitatea europeană fără I. Kant? Un cadru cumulativ al crizei de hotar. Creștinismul, el însuși, a dobândit noi „rezerve” prin apariția operei St. Augustin într-o perioadă în care înaintarea avară și relansarea culturilor „păgâne” (comunitare, de substrat) amenințau unitatea creștină și frontul ei de înaintare. În Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea, Eminescu și-a asumat o „Europă tragică” aflată în „plină transmutație a valorilor (...) încă moștenitoare a miracolului grec, dar parvenind prin diversele faze ale umanismului la „Dumnezeu e mort!”, a lui Nietzsche”. Acest mare poet al Europei a „suprapus acestei clătore (îngrădiri) a „metafizicii, cultura folclorică a țării sale”, „a reabilitat nevoia spiritului în dragoste față de sexualitatea goală care devine tot mai mult o formă nouă de nevroză a realului nostru” (Svetlana Matta, 1, p. 25). „Hyperionul său este, de pildă, soarele grec” („metafora luminii a Occidentului”) „altoit pe mitul popular al Zburătorului” (s. n., op. cit., p. 25). Cel ce examinează în decursul ultimilor opt sute de ani sensibilitatea erotică a omului european nu va scăpa din vedere faptul că aceasta urmează un declin progresiv de la Tristan și Isolda până la tiparul donjuanist pentru a-și recupera sensul luminos, *ascendent* și *unificator*, cu tiparul hyperionic. Pe cât de învăluitoare este sfiala în fața miracolului erotic, pe atât de stranie este cumpănirea în fața abisului ontologic. Orizontul lucrurilor „ascunde în el un alt orizont, invizibil și teribil, pe care imaginile poetului ne fac totuși să-l vedem :

„Se poate ca bolta de sus să se spargă / Să cadă nimicul  
cu noaptea lui oarbă / Să văd cerul negru că luminile-și  
cerne / Ca prăzi trecătoare a morții eterne.”

Această imagine metaforică a sitei care cerne lumile, risipindu-le pe întinderea existenței ca pe o ploaie de semințe, este copleșitoare și ea face legătura între viziunea entihială a existenței, proprie nord-vesticului (cum o să arătăm mai încolo) și cea hindusă, care interpretează realul corporat ca vâl al Mayei, dezinteresându-se de sensul întemeietor al dinamismelor lui. Tema *sitei ontologice* răzbate în cugetări („Cu fiecare lucru Universul s-opintește”) sau în versuri care preiau forma aforismului („cu fiecare om o lume își face în-

cercarea”). Căutând secretul popoarelor (Sv. Matta) în *Memento mori*, Eminescu descoperă că „viața este legată de profunzimi necunoscute”, că tot ceea ce există urmează unei colosale cernerii ontologice. În versul :

„Ca prăzi trecătoare a morții eterne” semnificativă nu este ideea eternității nimicului, ci raportul ontologic al finitului la infinit, care poartă cu el întregul miracol al existenței. Viața cu tot relativul ei, se ivește ca o *cumpănă* a două, nimicuri, cerul negru deasupra, ca sită ontologică, și moartea eternă ca abis al prăbușirii. Între cele două abisuri ontologice, miracolul și misterul lumilor cernute :

Să văd cerul negru că luminile-și cerne  
Ca prăzi trecătoare a morții eterne

Sita ontologică cerne lumile ce par a fi pregătite să devină cumpănă ontologică a celor două abisuri : „Cu fiecare lume Universul s-opintește”. Așa cum stau lumile în Univers, așa se arată a fi și omul în lume : o cumpănă între două abisuri ontologice. Sita ontologică se reproduce la scara ontologiei umane : „Cu fiecare om, o lume își face încercarea”. Geniul cu ideea și simțirea sa poetică reprezintă o *punte ontologică spre ființă*, (Și unde-ajunge nu-i hotar / Nici ochi spre a cunoaște / Căci vremea-ncearcă în zadar / Din goluri a se naște). Simțirea poetică descoperă „departele cosmic” din orice raport. Cum bine remarcă Sv. P. Matta, „apropierea în dragoste — „înc-o gură” — este în esența ei o imensă depărtare” (Sv. M. — p. 41) : „Înc-o gură și dispare / Ca un stâlp — eu stau în lună ! / Ce frumoasă, ce nebună ! / E albastra-mi dulce floare !”

Versurile comunică toată singurătatea ontologică a celui ce iubește, care preia cu clipa de fericire și o colosală răspundere, o dulce și neștiută povară cosmică; a fi „stâlp în lună” (metaforă a singurătății absolute în dragoste !), cumpănă a lumii. Oare nu este Hyperion condamnat să fie o cumpănă între roirea cerului de stele de deasupra și roirea micilor „stele cu noroc” de dedesubt ? „Ei au doar stele cu noroc / Și prigoniri de soarte / Noi nu avem nici timp, nici loc / Și nu cunoaștem moarte...” Hyperion, tipar al erosului cosmic, este cumpănă eternă a lumilor. Iată, dar, că abisurile ontologice sunt contracarate de o „nemurire rece” în stare să provoace imense incendii erotice, lumini florale în cosmos. „Sita ontologică” este, așadar, numai un nivel al ontofaniei



lirice eminesciene, acela în care secretul vieții pare a sta în raportul finitului la infinit. „Luceafărul“ ne revelează secretul unei raportări din care poate ~~vor~~ avea forță miraculoasă în stare să unifice regiunile lumii, să actualizeze raporturile lor precomunicante, să transubstanțieze materia în lumină și să scoată în calea vederii ținuturile de dincolo de hotarele minții. „Iar Tu, Hyperion rămâi / Oriunde ai apune... / Tu ești din forma cea dintâi / Ești vecinică minune...” *Vecinica minune* ține în cumpănă moartea eternă. Iată cei doi termeni ai viziunii onto-cosmologice a lui Eminescu. Interpretarea poeziei eminesciene în regiunea sa de „solidaritate“ lirico-metafizică cu acest termen ontologic — „vecinica minune“ — s-a deschis abia în ultima perioadă. Dar să insistăm încă asupra semnificației viziunii dezmarginirii la Eminescu.

Din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea, în atitudinile culturii europene față de real și în real (ca manifestări valorizatoare ale realului) au precumpănit forțele dezmarginirii, ale dispersiei ontologice. Viziunea lui Pascal pariază pe aceste forțe. „Spaima“ sa în fața „spațiilor“ dezmarginite și mute, răul de infinit la știrea că tot ceea ce prinde „realitate“ se află instantaneu absorbit de universul fără margini, arătându-se suspendat, cu masa care-i este dată, între două abisuri, toate acestea ne previn că sufletul omului european trăia realul, ca parte a lui, la polul forțelor sale de dispersie ontologică. Viziunea aceasta va merge progresiv, treaptă cu treaptă, până la deplina sa sistematizare, odată cu enunțarea de către Carnot-Clausius a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Acest principiu susține, după cum se știe, că sistemele fizice trec, prin transformări neîncetate, de la stări eterogene la stări tot mai omogene, trecerea însăși antrenând o degradare a scării energetice și o „des-concentrare“ a realului, astfel că la capătul procesului se atinge starea unei dispersii ontologice maxime. Aceasta este starea entropiei maxime, în care a dispărut orice sistem, este *nimicul* însuși. Aflat student la Viena și la Berlin, Eminescu va cunoaște teoria lui R. Mayer, ca și teoria lui Carnot-Clausius. Spectacolul acestor teorii în mintea lui Eminescu este cât se poate de surprinzător. Îl invocăm pentru că prin Eminescu putem consemna o schimbare: axul de gravitate al realului european suferă, în mentalul eminescian, o neașteptată reorientare: dinspre polul dispersiei ontologice spre cel al concentrării ontologice. După trei sute de ani de progresivă valorizare a unei viziuni despre un *real* în care predomină

forțele risipirii ontologice își face intrarea pe scena spiritualității europene o viziune total opusă, care interoghează altfel științele, găsind că acestea „vorbiseră“ fără să fie auzite, despre niște forțe care sunt în stare să provoace concentrări ontologice în real. De pe o atare poziție metafizică, Eminescu se află capabil să privească „proces“ care provoacă desființări în real. În felul acesta „schema“ ontologică a realului își recapătă echilibrul, bipolaritatea și astfel se ivește posibilitatea determinării *semnului* pe care-l poartă procesele ontologice ale realului. Există, ne previne Eminescu, procese de înaintare a realului în orizont, nu numai de retragere, după cum există și o neutralitate ontologică a realului, care nu este tot una cu neantul. Într-un atare context s-a ivit posibilitatea întemeierii realismului ontologic, de vreme ce spiritul poate „separa“ *lumile posibile* de *schema* lor ontologică. O lume care este supusă unei desființări ontologice, așa cum i se pare lui Eminescu a se întâmpla cu anumite societăți, nu este decât o *lume*, nu *Lumea* însăși, este numai un *cerc al realului*, nu Realul însuși, doar un câmp de retragere, așa cum, în alte „regiuni ontologice“, pot fi consemnate procese de înaintare a realului în orizontul ființării (cum se întâmplă în cercul lumii apusene, arată poetul). Desigur că nici Eminescu nu scapă cu totul de acea viziune asupra realului, care se arătase biruitoare până atunci în cultura europeană. Sunt însă destule elemente prin care putem identifica, în poeme ca și în manuscrise, viziunea opusă. Totul arată de parcă, înainte de a transfigura viziunea metafizică asupra realului, Eminescu i-a recapitulat principalele momente istorice. Ideea sa despre real ca „loc“ sau câmp de concentrare ontologică, prezentă în viziunile poemelor și deopotrivă în spiritul manuscriselor, utilizarea, cu intenții metafizice, a legii corelației, creșterii și descreșterii, a teoriei numerelor binoame etc. sunt numai o parte dintre elementele probatoare ale unei schimbări de viziune. Înainte ca cineva să le examineze în amănunt este obligat să recapituleze „momentul“ în care se localizează „ruptura“ eminesciană de vechea concepție, bazându-se pe cercetarea atentă a „caietelor fiziografice“ efectuată de omul atât de avizat care a fost academicianul Aurel Avramescu, binecunoscutul fizician român.



### 3. Incidentul eminescianismului. Puterea „întâmplării”

Evenimentul prin care o cultură își afirmă structurile interne este „incidentul”, consideră Spengler, căci nimic din afară, nici o structură de cauzalitate nu explică afirmarea ei, printr-un atare eveniment, ca mare cultură. Singurul fapt care explică un asemenea avânt în istorie și deci nașterea unei mari Culturi este „necesitatea internă”, care, în viziunea lui Spengler este tot una cu un anume „sentiment al spațiului”. Spiritul analizei sale ne lasă să deducem că această necesitate internă este în același timp expresia nucleară a unui „suflu vital”, a unei vitalități care se pune în slujba unui sentiment spațial și astfel susține procesul de expansiune al unei culturi în direcția fixată de acel sentiment al spațiului. Sentimentul spațiului infinit al „sufletului faustian” va dirija imaginarul creator spre fizica „forței” (care interpretează distanța ca „tensiune”, ca raport între forțe de atracție și de respingere, cu Newton, de pildă), spre teoria carteziană a numerelor (ca „puncte — poziții în spațiu”), spre tehnica fugii în muzică, spre arhitectura gotică, spre pictura tridimensională, care a descoperit dimensiunea profunzimii și astfel a trecut de la reprezentarea corpului la aceea a spațiului etc. Nimic în cultura clasică ori în cea arabă anterioară nu ne permite să anticipăm (conform principiului cauzalității) apariția culturii occidentale ca mare cultură. Nașterea ei apare, când e privită din exterior, ca pur *incidentală*, adică datorată exclusiv acelei „necesități interne” care-o aduce pe lume, nu vreunei cauzalități externe. Nașterea marii opere, prin care se ivește șansa unei noi afirmări de ființă pentru un popor și o cultură, este pur „incidentală”, când e privită în mediul influențelor externe ale altor culturi. Oricât ar fi de strălucite aceste influențe, ele nu pot explica geneza marii opere. Ea este produsul unei mari energii și combustii „interne”. Opera eminesciană n-are deci o explicație cauzală, eminescianismul dovedindu-se când e privit din exterior, adică într-o viziune cauzală, a fi unul dintre miracolele istoriei acestui popor. Curios este că Spengler n-a dat șansă egală, prin viziunea sa biologistă, tuturor culturilor. La urma urmei, dacă „legea” afirmării externe a unei culturi n-are mai mult decât puterea *incidentului*, nu vedem de ce alte culturi (oricare), la rândul lor, n-ar fi capabile să-și susțină afirmarea istorică a propriului lor principiu. Această concluzie Spengler n-o putea trage fiindcă el asimila afirmarea unei culturi cu expansiunea

ei spațială (în lărgime). Un alt mare neokantian european, L. Blaga, a înțeles că afirmarea unei culturi ține de ontologia *verticală*, nu de cea *orizontală* (proprie doar expansiunilor dominante), deferind expansiunile spațiale (cu efecte inhibitorii pentru alte culturi) jocului dominațiilor și puterii (oarbe). Ideea însă că orice afirmare culturală este strict *incidentală* în câmpul cauzalităților spațio-temporale, circumstanțiale și că expansiunea unei culturi trebuie legată, cel puțin germinativ (matriceal, cum va zice Blaga) de o „necesitate internă” a culturii rămâne valabilă.

„Pentru că dacă este incidentală că istoria unei umanități mai înalte se împlinește ea însăși sub forma unor mari Culturi, și că una dintre culturile acestea s-a trezit în Europa Occidentală pe la anul 1000; nu-i mai puțin adevărat că din chiar *momentul trezirii*, ea este *legată de propria sa lege*. În fiecare epocă există o mulțime nelimitată de posibilități surprinzătoare și neprevizibile de auto-actualizare în amănunțimea faptelor, dar epoca ea însăși este necesară, pentru că impulsează în ea o *unitate-de-viață*. Că forma sa internă impune ceea ce este, constituie determinarea sa specifică (*Bestimmung*). (Spengler, p. 81). Incidentele îi pot afecta chipul, dar nu pot schimba epoca însăși. Napoleon, bunăoară, este întruparea unei epoci, epoca victoriei stilului și civilizației engleze asupra culturii franceze. „Imperiul său a fost o creație a sângelui francez dar al stilului englez. Londra a fost aceea în care, Locke, Shaftesbury, Samuel Clarke și, deasupra tuturor, Bentham au construit teoria „Civilizației Europene — Elenismul occidental — pe care Boyle, Voltaire și Rousseau au transportat-o la Paris. Astfel, tocmai în numele acestei Anglii a parlamentarismului, a eticii tranzacțiilor și a jurnalismului s-au purtat luptele de la Valmy, Marengo, Jena, Smolensk, Leipzig și în toate aceste bătălii spiritul englez a fost acela care a învins Cultura franceză a Occidentului” (Spengler, p. 81—82).

Este în afară de îndoială că în viziunea lui Spengler ceea ce contează în afirmarea unei epoci de cultură este deopotrivă *vitalitatea*, *rezerva de energie*, și un *stil*, un tip anume de *structură internă*, capabilă să dirijeze direcțiile formative ale unei culturi.

Ideea că în istorie se desfășoară energii și se afirmă (actualizează) structuri culturale de profunzime ni se pare a sta în afară de îndoială. Întreaga problemă este ce întrebuintăre vom da acestei idei. În plus, nu putem să nu luăm seama la



un fapt: Spengler a fost „lucrat” de aceeași ambivalență a viziunii onto-antropologice nord-vestice care asimilează energia umană (ca substrat biologic) la cea naturală, separând astfel natura de cultură în termenii separării vieții de spirit. În realitate, cum vom încerca să dovedim mai încolo, energiile umane au propria lor diferență calitativă și, ca atare, ele însele sunt factori de diferențiere istorică a culturilor și civilizațiilor. O epocă, o civilizație, pune în mișcare, mai cu seamă un tip anumit de forță sufletească, dezlănțuind asupra celorlalte adevărate structuri represive. Acesta este motivul pentru care omul unui cerc cultural iese în istorie cu o anumită *angoasă bazală*. Cercul cultural nord-vestic, de pildă, a mizat, cu rândul, când pe intelect, când pe voință, ca energii sufletești mobilizate în slujba proceselor de expansiune a civilizației europene. Sensibilitatea a fost aproape constant reprimată. Așa se explică nașterea și marea expansiune a psihanalizei în Europa nord-vestică și în America. Freud se află în aceeași eroare însă când asimilează senzualitatea naturii (umane) și energia intelectuală, spiritului uman, ca și Spengler. El repetă, fără să știe, prezumția încifrată, odată cu viziunea onto-antropologică, în orice formă a discursului occidental, aceea a diferenței ireductibile dintre spirit și viață, dintre intelect și suflet etc. În realitate, așa cum ne-o dovedește „imaginația intelectului”, intelectul el însuși este un tip de energie sufletească, încât numai suprematismul său în cercul cultural european este de natură să dezlănțuie consecințele reprimării celorlalte tipuri de energii sufletești. Reprimarea, și deci „răul în civilizație”, nu reprezintă un fapt antropologic total, ci unul parțial, astfel încât numai viziunea onto-cosmologică entihială a nord-vesticului a văzut în acest fapt un indicator al opoziției natură-cultură, spirit-viață. Noi suntem înclinați să interpretăm același fapt ca fiind expresia unei erori primare, fixată în proiectul istoric al acestei culturi, eroare care se traduce prin strategii unidimensionale de a concepe raportul cultură-natură și de a utiliza energiile sufletești. Epoca de față este aceea în care deja este vizibilă limitarea acelei viziuni de care atârână totuși înaintarea necurmată a culturii europene. În plus însă, noi credem că nu există cerc cultural care să fi elaborat o viziune onto-cosmologică auto-suficientă pentru afirmarea omului generic. De aceea „salvarea” nu poate veni de la cutare sau cutare cerc cultural, ci de la un „dialog al culturilor” în care principiile de adâncime și viziunile onto-cosmologice pot coopera în zarea unei ontofanii salvatoare.

În absența unui asemenea câmp al dialogului nu pot fi întrezărite soluțiile salvatoare. Față de un asemenea imperativ nu putem să nu zărim pe lângă universul cultural nord-vestic și alte universuri de cultură pe care noi le vom ordona pe un ax nord-vest-sud-est intrucât acesta pare a fi axul marilor sinteze cluturale în aria eurasiatică. Pe acest ax, polului nord-vestic îi răspunde cel sud-estic, în care vom întâlni o viziune simetrică inversată, care merge până acolo încât se desolidarizează de orice real corporat, îl invalidează așadar. (Blaga numea acest act desolidarizare axiologică). Angoasa în fața substratului entihial proprie nord-vesticului este substituită aici cu neîncrederea și dezinteresul față de marea desfășurare corporală a existenței, de tot ceea ce, fiind intrupare, incorporare, nu este decât iluzie, vâl al Mayei. Opera lui Mihai Eminescu este un adevărat „punct arhimedic” al acestui spațiu. Cultura română se situează undeva la mijloc, între cei doi poli ai axului euro-asiatic, care comensurează un „întreg cultural”. Ea deschide un orizont spiritual medial, și tocmai opera eminesciană este aceea care redă întreaga strălucire. Grație acestei opere, cultura română a fost salvată de „pseudomorfoza” occidentală la care-o predispusese pașoptismul. Prin Eminescu și geniul său, cultura română a putut să-și recapete respirația, reușind să-și realizeze formele sale pure și specifice de exprimare, să-și dezvolte integral conștiința de sine. Cultura, așadar, poate eșua.]

#### 4. Pseudomorfoză sau creație. Rusia, Occidentul și România. Eminescu și România eternă

O. Spengler face o distincție, în cadrul teoriei sale morfologice, între culturile cu dezvoltare internă firească și culturile care au fost nevoite să-și toarne experiența creatoare în tipare străine, adică să urmeze o linie deviată, un semi-eșec. El numește acest fenomen pseudomorfoză. În mineralogie, fenomenul este frecvent și constă în apariția unor „forme distorsionate”, cristale a căror structură internă contrazice înfățișarea externă, stânci de un tip prezentând aparența unor stânci de alt tip. Mineralogii numesc acest fenomen pseudomorfoză. Prin termenul de „pseudomorfoză istorică” propun să desemnăm acele cazuri în care o cultură străină mai veche este atât de copleșitor predominantă într-o arie, încât o cultură tânără nu poate să respire, eșuând nu numai în a-și



realiza formele sale pure și specifice de exprimare, ci chiar în a-și dezvolta pe deplin propria conștiință de sine. Tot ceea ce izvorăște din adâncurile sufletului tânăr este turnat în tipare vechi, simțiri tinere sunt înghețate în practici senile, și în loc să-și dezvolte propria sa putere creatoare, ea poate doar să urască puterea distantă cu o ură care crește devenind monstruoasă" (Spengler, p. 268). Un caz de pseudomorfoză istorică este acela al culturii arabe, născută pe la anul 300 î.e.n., pe solul unor civilizații vechi, precum cea Babiloniană și egipteană și mai apoi cea persană, pentru ca biruința și atotputernicia Culturii clasice să consemneze și începutul Pseudomorfozei arabe.

(„Victoria lui Antoniu ar fi eliberat sufletul arab, înfrângerea sa a suprapus stratul impermeabil al Imperiului Roman" (Spengler, p. 270).

Spengler așează două sute de ani de istorie orientală sub semnul unei confruntări între Cultura Pseudomorfozei și Cultura arabă, care încadra afirmarea „sufletului Magian" și a „simbolului ei primar": acela al „cavernei boltite". Atâta vreme cât cultura clasică a rămas spiritual puternică în aria de înflorire a „culturii arabe", a continuat pseudomorfoza culturii răsăritene, care astfel a preluat stilul culturii clasice. Cam de pe la jumătatea secolului al II-lea înainte, pe măsură ce stilul apolinic s-a estompat și s-a afirmat sufletul magian, relația s-a inversat și ea. Deși consecințele Pseudomorfozei au continuat să se manifeste, curentul noului stil s-a arătat biruitor de la est spre vest. Pseudomorfoza, așadar, inhibă sufletul unei culturi, îi imprimă direcții și forme străine, instaurând o logică spațială a istoriei care interpretează dinamismul culturii ca alternare de curente culturale și de schimbare a axelor de gravitație a unei culturi. Pseudomorfoza culturii arabe, de pildă, a întărit curentul de la vest la est și a fixat culturilor răsăritene un ax de gravitație vestică (în jurul culturii clasice). Slăbirea Pseudomorfozei a schimbat direcția curentului cultural, a declanșat energiile secrete ale „structurii interne" și astfel a schimbat axa de gravitație de la vest spre est. Pseudomorfoza culturii ruse este interpretată după aceeași schemă. După epoca de rezistență a „partidei Vechii Rusii față de prietenii Culturii occidentale", odată cu fundarea Petersburgului (1703), pseudomorfoza a „forțat sufletul rus primitiv să accepte un tipar străin, întâi pe acela al Barocului, apoi pe cel al Iluminismului și în fine pe acela al secolului al XIX-lea" (Spengler, p. 271. Figura care a în-

trupat jocul sorții a fost Petru cel Mare. Cu el, „țarismul primitiv" al Moscovei a fost „distorsionat" spre „forma dinastică" a Europei Occidentale".

„Artele și științele ultimei perioade, iluminismul, etica socială, materialismul orașelor cosmopolite au fost introduse, deși în acest timp precultural religia a fost singurul limbaj în care omul se înțelegea pe sine și lumea. Pe un pământ populat cu o țărânimă primitivă, s-au înălțat orașe de tipar străin (...), false, nenaturale, neconvingătoare. „Petersburgul, remarcă Dostoievski, este cel mai abstract și mai artificial oraș din lume" (Spengler, p. 271). Tot ceea ce s-a ridicat astfel a fost simțită de „adevărată Rusie" ca minciună și otrăvă. O adevărată ură apocaliptică a fost dirijată contra Europei și „Europa" era tot ceea ce nu era Rusia (...). În Rusia țaristă nu exista nici o burghezie și, în general, nu exista un sistem clasiat (...). Nu existau orașe rusești — Moscova consta dintr-o locuire fortificată: (Kremlin) în jurul căreia creștea o piață gigantică. Orașul imitat care a apărut (...) ca oricare alt oraș pe solul Mamei Rusia, era pentru beneficiul Curții și al Administrației. Elementele sale vii erau, sus, o intelighenție (...), jos, o țărânimă dezrădăcinată, cu toată mizeria, depresiunea și anxietatea metafizică a propriului ei Dostoievski, jinduind fără curmare după pământurile deschise și urând cu amară tristețe lumea cenușie de piatră cu care-i tentase Anticristul. Moscova n-avea propriul ei suflet. Spiritul claselor de sus era occidental, cei de jos aduseseră cu ei sufletul rural. Între cele două lumi nu exista nici o comprehensiune reciprocă, nici o comunicare, nici o caritate." (Spengler, p. 272). Cei în care se amestecă cele două curente cu o forță de coliziune cu totul neobișnuită sunt Dostoievski și Tolstoi. Purtători de cuvânt și victime ale Pseudomorfozei, în ei răzbate, din toată adâncimea lui, „sufletul rus" și coboară cu forța unei aspirații nu mai puțin nestrunite forma occidentală. „Tolstoi este Rusia veche, Dostoievski Rusia care vine", zice Spengler. Tolstoi însă este „marele purtător de cuvânt al petrinismului chiar atunci când îl neagă" cu o neobișnuită forță. „Mânios cât se poate împotriva Europei, Tolstoi nu se mai putea scutura de ea. Urând-o, el se urăște pe sine însuși." (Spengler, p. 273). Iată angoasa bazală din care a ieșit în viziunea lui Spengler atât literatura lui Tolstoi și Dostoievski, cât și Rusia post-revoluționară. „Eu am două patrii, Rusia și Europa", afirmă Dostoievski. „El a trecut dincolo de petrinism și deopotrivă dincolo de revoluție și din viitorul său privește spre ele ca de



departe" (Spengler, p. 273). Opera marelui scriitor nu este, aşadar, mai puţin glăsuitoare asupra unei angoase legate de „căderea în istorie”. Exemplul literaturii sale este concludent pentru o reacţie la fenomenul pseudomorfozei, ne spune Spengler. Viziunea sa încadrează epic deopotrivă biruinţa şi blocarea unui proces universal cum este acela al afirmării „sufletului” unei culturi. Oricât de ispititoare se arată ipoteza lui Spengler a pseudomorfozei istorice — care hrăneşte, am văzut, epistemologic, toate teoriile sincroniste — propria noastră „încadrare” a faptelor ne grăbeşte să luăm distanţă faţă de ea. Vom observa, mai întâi, că acelaşi fenomen — cel al contactului dintre culturi — primeşte interpretări diferite la L. Blaga. În viziunea lui Spengler, în contactul cultural, una dintre culturi (cea mai tânără) este nevoită să-şi toarne „structura internă” într-un „tipar străin”, suferind astfel un fenomen de pseudomorfoză. La acelaşi fenomen L. Blaga răspunde cu teoria „dubletelor” spaţio-temporale şi cu teoria influenţelor catalitice şi modelatoare. Orizonturile spaţiale şi temporale „sunt prezente în sufletul uman în chipul unui „dublet” “.

Dubletul orizontului spaţial, de pildă, este compus dintr-un „orizont spaţial intuitiv-indeterminat al sensibilităţii conştiente, ca o constantă a umanităţii” şi „un orizont spaţial determinat, structurat în anume chip, al inconştientului, cu o variabilă, în funcţie de diverse colectivităţi istorico-geografice”. Aşadar, omul ca fiinţă conştientă poate prelua şi utiliza orice reprezentare despre spaţiu de vreme ce orizontul spaţial al sensibilităţii conştiente este indeterminat (nu atârână de nici un factor). Orizontul inconştient însă are o structură determinată, variabilă după populaţii, grupuri şi colectivităţi. Orizontul spaţial inconştient străbate în conştiinţă prin „personanţă” (proces similar cu sublimarea, cu deosebirea că în viziunea psihanalizei sublimarea „mută” elementele din subconştient în conştiinţă numai sub formă deghizată, pe când personanţa este un proces prin care orizonturile răzbat în conştiinţa nedeghizate, cum şi precizează Blaga). Astfel, un creator îşi poate exprima, graţie personanţei, un orizont spaţial inconştient (cum ar fi acela al spaţiului infinit şi tridimensional) într-o teorie abstractă care face, deci, conştient ceea ce era inconştient. Odată devenit teorie şi deci fapt al conştiinţei, acel model, viziune spaţială etc. se poate generaliza asupra umanităţii prin puterea ştiinţei bunăoară (cazul fizicii newtoniene al cărei „prestigiu” a determinat generalizarea spaţiului tri-

dimensional infinit în toată lumea). Celelalte populaţii adoptă o asemenea viziune despre timp şi operează cu ea fără a fi nevoite să-şi toarne propriul lor orizont temporal inconştient în forma spaţială străină pe care tocmai au adoptat-o. Practic o cultură poate „opera” în planul conştiinţei cu oricâte modele spaţio-temporale (fixate în teorii, forme artistice etc.) fără a-şi vedea falsificate structurile sufleteşti de profunzime. Ba, cum arată L. Blaga în unele „influenţe culturale” pot avea un rol catalitic, grăbesc adică creaţia locală şi deci actualizarea propriilor orizonturi, năzuinţe, accente etc. potenţiale (inconştiente) în creaţii originale. Este drept însă că există şi „influenţe modelatoare”, cele care predispun spiritul local la preluare imitativă, potenţialul local fiind astfel inhibat. Mai mult chiar, o personalitate se poate manifesta creator chiar în zarea unor orizonturi spaţio-temporale care nu ţin de propriile sale orizonturi inconştiente. Cazul lui Spinoza şi al lui Hertz sunt concludente. Spinoza este între cei dintâi gânditori care au „adoptat concepţia carteziană despre spaţiul infinit în înţeles clar de „atribut” esenţial al existenţei” (p. 139, L. B.). Deşi descinde din cercul cultural arab, în realitate Spinoza „s-a contaminat teoretic, înfruntând barierele care erau în inconştient”. Dacă ar fi plăsmuit el o idee despre spaţiu „ar fi ajuns probabil la altă concepţie decât a infinitului tridimensional” (ibid.). Or, Spengler crede că nici Spinoza, nici Hertz n-au ajuns niciodată la viziunea spaţiului infinit pentru că au fost nevoiţi să „toarne” structura internă în forme străine de propriile lor năzuinţe sufleteşti. Iată, aşadar, cât de complex este fenomenul contactului între culturi şi, mai ales, câte sunt direcţiile manifestării creatoare. Contactul cu o cultură nu trebuie judecat peste cadrul strict istoric al unei culturi şi în orice caz nu trebuie pusă concluzia în locul premisei cum face Spengler. Pseudomorfoza poate fi doar o alternativă şi nu este cea mai probabilă. Mult mai sensibil la istorie şi la sociologie, L. Blaga şi clasifică societăţile în societăţi a căror istorie a fost una de „evoluţie firească” (nealterată, majoră) şi societăţi a căror istorie este una „de viaţă”, o „istorie prin reacţiune”. Ne îndoiim însă că există vreo societate care să fi avut o „istorie de evoluţie firească”. Încât interpretarea lui Blaga trebuie nuanţată.

Raportarea culturii la conjuncturile istoriei, la epocile de dominaţie străină şi dependenţă atenuează, în genere, tendinţele etnocentriste de orice fel. „Fără a fi cătuşi de puţin ro-



mantici, putem afirma că noi, din clipa în care a fost înmormântat Ștefan cel Mare, nu mai puteam avea o istorie nealterată. Istoria noastră nu mai putea să fie decât cvasiistorie (...) sau istorie prin reacțiune, dar nu o istorie de o evoluție firească. Printre păcatele cele mai dureroase, de care ne-am molipsit în perioada de dependență, este desigur acela de a fi pierdut simțul viitorului, orizontul temporal al evoluției și al liniei majore. *Credința că improvizând — creezi, e de fapt dușmanul de altădată, care întârzie printre noi, în forma propriei noastre deficiențe.* (s.n., I.B.)“ (L. Blaga, p. 312). L. Blaga, așadar, atribuie eșecul creației dominației, obișnuinței de a accepta fostul stăpân sub scuza sau amăgirea că dacă preiei de la altul creezi. În felul acesta vechiul „stăpân“ renaște sub chipul nostru în „forma propriei noastre deficiențe“, care însă este una absolută și nicidecum o simplă pseudomorfoză. Blaga este chiar mai drastic decât Singler. El nu crede că preluând și improvizând reușești să te afirmi chiar și turnând „structurile proprii“ în forme străine. Însă dacă ar fi doar atât am putea susține că totuși Blaga nu s-a îndepărtat prea mult de Spengler în chestia contactelor dintre *culturi afirmate și culturi în curs de afirmare*. Adevărata sa îndepărtare de Spengler este teoria influențelor *catalitice*. Dacă în teoria dubletelor Blaga deschide o nouă speranță pentru cel silit să creeze în mediul unei culturi străine, cu teoria influențelor *catalitice* el practic depășește teoria pseudomorfozei arătând că există *culturi afirmate* care nu numai că nu dictează un proces de pseudomorfoză, dar chiar stimulează afirmarea culturii tinere. O asemenea cultură este, crede el, cea germană. „Cultura germană are conștiința măreției sale“, dar ea se simte particulară, ea își cunoaște înălțimile și adâncimile, dar în același timp își dă seama de caracterul ei local și individualist. Ea nu se recomandă neapărat ca un model, fiindcă nu tinde spre clasic; prin tot belșugul ei de forme și alcătuiuri ea e romantică, izvorând dintr-un cult primordial al individualului. Când apare în fața străinului, ea, prin chiar firea ei, sfătuiește: fii tu însuți. A nu înțelege acest apel intrinsec înseamnă a nu înțelege nimic din natura intimă a culturii germane. Influența spiritului german asupra celorlalte popoare a avut deci mai puțin caracterul unui apel la propria fire, la propriul duh, etnic al acestor popoare.“ Influența culturii germane este așadar aidoma acelor „substanțe active care rămân / într-o combinație / totuși pe dinafară / și / se numesc catalitice.“

(L. Blaga, p. 318). Cultura germană, așadar, nu va declanșa o pseudomorfoză istorică, ne previne Blaga.

Cultura franceză, în schimb, „își arogă prin însăși natura sa demnitatea unei valabilități universale; ea se consideră model mai presus de orice discuție, și în raport cu celălalt ea nu admite decât să fie imitată, ca exemplu suprem, ca lege și arhetip. (...) fiindcă în curs de secole francezul și-a sacrificat darul de a ieși din cercul magic al stilului său, lăsându-se absorbit de forme, crezute valabile ca atare. Cultura franceză dictează oricărui străin care se apropie de ea: „fii cum sunt eu!“ Sub influența catalitică a culturii germane a ieșit cultura rusă cu slavofinismul ei, remarcă Blaga. Șansa afirmării sale accelerate a fost tocmai contactul cu Europa de formă germană. Același lucru în cazul culturii române. „Conștiința etnică (...) a lui Eminescu a fost formată grație unei ample inducții germane (...) /care/ a descătușat în el și izvoarele inconștiente, cele mai profunde, ale cântecului românesc (L. Blaga, p. 317). Iată dar că Europa și sufletul faustian nu numai că n-au inhibat „sufletul“ a două culturi răsăritene, ci dimpotrivă, a descătușat energiile cele mai adânci, a exercitat influențe catalitice, „trezitoare“ care au grăbit afirmarea acestor culturi. În zona românească, Eminescu este evenimentul „mării treziri“ europene în secolul al XIX-lea. Prin opera lui putem tălmăci, așadar, mai mult decât o Românie locală putem descifra secretele României eterne. Dacă pseudomorfoza nu pare a fi legea sub care stau *procesele creatoare* în aceste culturi, în schimb alte domenii ale culturii par a fi fost totuși copleșite de pseudomorfoză. Istoria și critica literară, practica politică și juridică par a fi fost adânc marcate de pseudomorfoză. „Istoria și critica noastră literară au făcut, după cum se știe, o adevărată vânătoare după ideile de împrumut ale lui Eminescu. Satisfacția gonacilor de a fi făcut o descoperire reală sau fictivă, a cam împiedicat pe istoricii și criticii noștri să se aplece mai de aproape peste configurația nativă a poetului. Figura poetului a fost reconstituită, stângaci și nedemn, mai mult printr-o tehnică de mozaic. Puținii care s-au declarat împotriva metodei de reconstituire exterioară din hârburi colorate, vorbesc cu îndreptățit entuziasm despre „duhul eminescian“ și despre „sufletul românesc“ care și-a găsit expresie în opera lui Eminescu“ (L. Blaga, p. 317). Fenomenul apare cu mult mai nuanțat, credem, după ce, prin traseul limpezitor al lui L. Blaga am reușit să trecem cu bine de măgura teoriei pseudomorfozei. Se arată cu cale, în fine, să atragem atenția



că sunt situații în care un eveniment (ori o conjunctură) sunt mai degrabă stimulativ pentru afirmarea structurii interne a unei culturi. Evenimente istorice de mari proporții pot accentua în aceste cazuri o viziune onto-dinamică cristalizată deja în orizontul timpului cosmic al respectivei culturi. Un asemenea eveniment a fost, în România, apariția lui Eminescu. Eminescu și eminescianismul reprezintă „vârsta unei culturi”. Vârsta eminesciană a culturii române ne situează pe toți în „zarea eternei dimineți”, adică în temporalitatea ei cosmică, eternă. Cu oricare dintre celelalte mari creații și epoci de cultură putem surprinde secrete parțiale pentru existența noastră în lume. Cu opera lui Mihai Eminescu sunt captate spre a ni le face accesibile în forme transfigurate, tănuitele noastre raporturi cu absolutul Dumnezeirii, secrete despre modul nostru de înălțare ontologică și deopotrivă pentru modalitățile ontologice ale căderii noastre, despre destin și joc sorții sub cerul limbii române, despre nimic și pieire în zarea noastră de lume, despre ființă și desființare ca și despre panta precarităților noastre, despre morțile de care avem parte, ca și despre mântuitoarele noastre renașteri.

Și dacă opera teoretică a publicisticii ori cea abia desigilată de sub pecetile manuscriselor sunt încă suspectate de pseudomorfoză, fenomenul primește explicații prin micimea sufletească și gravele complexe în care ne-a aruncat curentul colonialismului mental al epocii marilor expansiuni de sisteme mondiale, de la imperii la „sistemul mondial modern occidental”. Analizele pe care le datorăm acestei părți din opera lui Eminescu, amânate pentru mai mult de o sută de ani, ar avea rostul să ne elibereze de „vraja” colonializării mentale și să restaureze imaginea statuară a unei culturi care s-a făcut pe sine prin creație liberă, soluționând în chipul ei propriu, dar universal valabil, problemele unei lumi și ale unei istorii aflate la răscruce, într-o epocă de răsturnări axiale și de modelări universale.

Receptarea lui Eminescu în propria lui țară dezvăluie unul dintre cele mai mari paradoxuri ale recepției culturale din câte cunoaștem. Cel mai mare scriitor pe care l-au dat românii, „acela de care s-a putut spune că este, după Zamolxe, cel mai de seamă om ce s-a născut pe pământul țării noastre” (D. Murărașu), a avut recepția cea mai incompletă și mai întârziată dintre toți marii creatori români. O mare parte a operei sale, în special cea din zona creației teoretice, a rămas în afara circulației timp de peste o sută de ani după săvârșirea sa din

viață pământească. Referindu-se la sociologia receptării, și a circulației operei, istoricul și sociologul literar Mihai Ungheanu propune un model care ne-ar putea ajuta să redeschidem chestiunea acestui paradox al recepției lui Eminescu în propria lui cultură. Circulația și succesul unei creații sunt condiționate, precizează M. Ungheanu, de existența unui „orizont de așteptare” (o mare neliniște colectivă, o frământare latentă sau public manifestă, un traumatism colectiv care și-a lăsat urmele lungă vreme în stările sufletești colective etc.), de existența unei logistici care să le facă posibile, inclusiv o substanțială subvenție financiară, și în fine, de existența unui mediator al operei către public, a unui „mesager” („translator” codurilor și secretelor estetico-ideologice ale operei). (M. Ungheanu, „Panait Istrati și Kominternul. O istorie politică a literaturii române”, Editura Porto-Franco, Galați, 1994, p. 14—15). Ce s-a întâmplat în privința circulației operei eminesciene? Titu Maiorescu a fost primul mare mediator către public al operei eminesciene. Pentru mediile social-democrate și socialiste, operația a fost implinită de un A. Vlahuță sau Gherea etc. Toți aceștia au trecut sub tăcere manuscrisele și opera publicistică. Au urmat marii eminescologi, dintre care unii au încercat să corecteze modelul de receptare (între care I. Scurtu, A. C. Cuza, Călinescu el însuși, dar mai cu seamă N. Iorga). Mediatorii sau marii mesageri putem spune că n-au lipsit. Ceea ce-a lipsit tot timpul aproape au fost logistica și subvențiile financiare ale realizării unei ediții integrale Eminescu, fără de care operația unei integrale Eminescu ar fi fost o imposibilitate garantată. Nici unul dintre guvernele celor o sută de ani n-a găsit bani pentru această întreprindere a culturii și sufletului românesc. Perpessicius a dat startul acestei mari lucrări de recepție națională, inaugurând ediția integrală Eminescu și ostenind pe manuscrise până ce privilegiile i s-au retras în interiorul spiritual al fragilei sale ființe ca altădată lui Homer. Acțiunea lui are un sens epopeic. Proiectul a eșuat și de această dată, iar ocupația ruso-kominternistă a lichidat cu totul întreprinderea. Până în anii '70, când o echipă de mucenici, în frunte cu Al. Oprea și Dumitru Vatamanu, a declanșat cea mai mare întreprindere editorială săvârșită vreodată în România: ediția integrală a operei lui Eminescu. C. Noica a umblat lungă vreme, ca altădată martirii Școlii Ardelene, cu manuscrisele lui Eminescu în traistă, în lungul și în latul României spre a compune infrastructura de susținere a unei întreprinderi de facsimilare a tuturor manu-



scriselor. Echipa aflată sub conducerea lui Al. Oprea a trecut sub îndrumarea lui D. Vatamaniuc după tragica dispariție a celui care-și luase dintâi o asemenea răspundere. Editarea integralei Eminescu este una dintre cele mai strălucite lucrări ale rezistenței spirituale în fața celor ce-au voit să ne falsifice ființa și cultura. Mai mult cu sufletul decât cu bani și grație unor încordări suprafirești, ediția a fost purtată la capăt de această echipă care a ilustrat, încă o dată, la încheierea mileniului, modelul de cultură eroică al mediului spiritual românesc, după ce-l practicaseră apostolii evangheliismului nostru social și național în mișcarea Școlii Ardelene și a Pașoptismului românesc. Acea echipă nepereche, pe care nimeni n-ar putea-o prețui la dreapta măsură, căci e și fără de preț ca toate marile lucrări (cum să spui, de pildă, ce preț are munca celor ce-au înălțat marile catedrale ale Franței medievale ?!) a reușit să ne redea, la o sută de ani după dispariția marelui Eminescu, opera integrală. De ce n-au avut bani și n-au acordat subvenții guvernațiile acestui interval din istoria politică a României pentru a grăbi lucrarea aceasta, e o altă întrebare, pe care o socotim adresată altora. Putem să ne întrebăm ce înțeles au toate piedicile care au vrut să oprească marea lucrare pe toată durata ei de circa 20 de ani. Putem să ne întrebăm de ce a fost întoarsă din analizele ei o cercetătoare americană spre a compune o imagine mistificată unei culturi și unor oameni cu care a conviețuit fără să-i fi înțeles, cum i-ar fi cerut morala profesiei și a științei sub ale cărei veșminte și-a ascuns cel puțin lipsa de simpatie. A scrie un subcapitol întreg despre Eminescu, mărturisind, în prealabil, că nu l-ai citit și nu l-ai înțeles este un lucru de toată faima, dar nu și de toată lauda. („În orice caz, nu sunt capabilă să judec plauzibilitatea argumentului, fiindcă am citit puțin din poezia sau scrierile politice și economice ale lui Eminescu...”, cf. K. Verdery, „Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu”, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 142). Se cuvine precizat pentru dreaptă înțelegere a acestei acțiuni de restaurare a integralei eminesciene că ea s-a bucurat totuși de o anumită logistică și prima „instituție de spate” care trebuie menționată în această „bătălie” este revista *Luceafărul*, aflată sub direcția ideologică a lui Mihai Ungheanu (care a consacrat, de altfel, o serie de peste zece cronici operei publicistice, la care nu vom avea spațiul suficient pentru a face referirile necesare cu această ocazie). Domniei sale îi revine meritul de a fi organizat acțiuni de susținere publicistică a acestei mari

acțiuni editoriale, care a mobilizat atâtea energii sufletești, bucurându-se totuși de mijloace financiare atât de modeste.

Chestiunea n-ar fi pe deplin luminată dacă nu s-ar aminti aici, doar în treacăt, cea mai importantă dezbateră, cu funcții logistice, în tot acel interval. Este vorba despre dezbateră în jurul protocronismului. Edgar Papu, Paul Anghel, Mihai Ungheanu, regretatul Pompiliu Marcea, Dan Zamfirescu în grupă, pareau ideologiei și teoriei protocroniste și N. Manolescu, Ov. S. Crohmălniceanu etc., în gruparea adversă, au susținut cea mai strălucită confruntare teoretică postbelică (probabil din toată zona răsăriteană). Această dezbateră a avut o funcție logistică pentru relansarea actului de recepție a marilor opere ale culturii române, în frunte cu opera integrală a lui Mihai Eminescu. Cu un asemenea triumf, putem privi înțelegători umbra, în fond abia sesizabilă și fugar așezată de cartea neinspirată a cercetătoarei americane, peste evenimentul care a încununat opera de douăzeci de ani de rodnică osteneală editorială la difinitiva biruință a integralei Eminescu în cultura lui de acasă. Cu al XV-lea volum consacrat manuscriselor (și apărut după volumul al XVI-lea) se încheie această lucrare de recepție a lui Eminescu la 112 ani de la anul în care poetul și-a formulat pe deplin încheiat teoria păturii superpuse.

## CAPITOLUL II

### NELINIȘTEA ȘI REALUL. PASCAL ȘI EMINESCU

1. Puterea neliniștii și valoarea lucrului la Eminescu și Pascal. Tradiția „cugetărilor” în cultura europeană

Secolul al XVII-lea este traversat de o tensiune psihosomatică de ample proporții, în care, de fapt, se traduce angosta europeanului în fața unei noi viziuni asupra realului, prin care se arată biruitoare cultura occidentală modernă. Între nimicul humii și absolutul ei, viața este resimțită ca un exil blestemat. „Căci la urma urmei, ce este omul în natură?... se întreabă Pascal (...) Un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit îndepărtat de înțelegerea ambelor extreme, tot atât de incapabil să-și dea seama de nimicul din care a ieșit și de infinitul în care-i înghițit” (I. Oeuvres I, p. 78—79).



Dar ce fel de om este cel ce trăiește cu o intensitate insuportabilă această dez-mărginire în stare a istovi un biet mănunchi de forțe adunate la un loc spre a compune nucleul simțirii și unitatea unui suflet. Cum nu se destramă realul, corporal și cum se află, suspendat între două nimicuri, între veșnicia care-l precede și cea care-i urmează, într-un „aici“ situat „în nesfârșita imensitate a spațiilor“?! Ce este „lucrul acesta de mijloc între nimic și tot“, care, iată, s-a înălțat la conștiința de sine? La conștiința de sine? Dar ce este sinele, când totul este Necuprinsul Dez-mărginirii?! Cum să te întorci la Sinele tău din nemărginire? Cine să strige și de unde: „*Ego sum!*“ Oare nu este „deplorabilă“ pretenția *Eu-lui*? „Le moi est haïssable!“ remarcă Pascal, denunțând o asemenea pretenție. *Eu sunt aici și acum. Unde anume și când anume?* Căci ce înseamnă *aici* și *acum* în raport cu infinitatea spațiului și a timpului? Când examinez scurta durată a vieții mele înghițită în veșnicia care mă precede și în cea care îmi urmează, micul spațiu pe care-l umplu și pe care-l văd prăbușit în nesfârșita imensitate a spațiilor pe care nu le cunosc și care mă ignoră, mă înspăimântă și sunt mirat că mă aflu aici mai degrabă decât acolo; căci nu există nici o rațiune de ce aici și nu acolo, de ce acum și nu atunci. Cine m-a așezat aici? Cine a rânduit și a hotărât ca acest loc și acest timp să-mi fie destinate? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*“. Și, mai jos: „Tăcerea eternă a acestor spații mă înspăimântă.“ „Cine m-a așezat aici?“ Iată strigătul ecleziaștului în vocea lui Pascal. Nici lui Pascal nu-i răspunde nimeni în imensitatea spațiului și timpului etern. „Locul“ și „îvivirea“ lucrului nu au nici un înțeles. Dar ceva ființează totuși în locul meu și vine de pretutindeni. *Mirarea și spaima*. Adică marea Neliniște. Angoasa. Iată dar ceva sigur în legătură cu esența omului ca „lucru între două nimicuri“: o neliniște în stare să compună raportul locului meu la infinitul spațiului și al timpului. Omului acesta european, așa cum ni-l arată secolul al XVII-lea, îi stau deschise două căi pentru întemeiere: cugetarea și neliniștea. Îndoindu-se de tot și de toate, lipsit de orice siguranță în nesfârșit mișcătoarele și înșelătoarele determinatii, el descoperă, cu Descartes, că ceva ține în toată această risipire ontologică. Ce anume? Cugetarea însăși. Aceasta reprezintă elementul constant, cărămida din care s-ar putea edifica certitudinea. Iar *eul* nu este atunci altceva decât subiectul actului cugetător, suportul cugetării. Dar ce este cugetarea însăși în fața „tăcerii eterne“ a spațiilor? Copleșită cum se arată a fi între

cele două veșnicii ale timpului? *Egoul cogitans* nu este în stare a istovi neliniștea astfel că aceasta rămâne adevăratul element bazal al tuturor manifestărilor omului european, așa cum ni-l descoperă, în toată strălucirea lui, secolul al XVII-lea francez. Copleșit de vanitatea de a fi singura cale către întemeierea lumii, ego-ul acesta cartezian n-ar cum ști că stă suspendat deasupra abisului pe care-l cuprinde în necuprinsul lui doar marea Neliniște, singura forță sufletească în stare să se măsoare cu Nimicul lumii și cu Eternitatea ei. Iată de ce vom numi această neliniște *angoasă bazală*. Ea este un element de permanență a sufletului european și semnul distinctiv al apartenenței la cercul culturii europene. Ea capătă caracter de *angoasă bazală*, căci se înfățișează ca neliniște provocată de un conflict interior „reprimat“, respins și adăpostit în inconștient. Este conflictul dintre pretenția *Eul-ui* de a epuiza lumea în cugetările lui și revolta sufletului care nu-și află pacea și liniștea în categoriile intelectului. Ni se propune așadar o cale spre talmăcirea cunoscutei cugetări pascalienne, deja citate: „le moi est haïssable“. A fost nevoie de mare cucerire kantiană pentru ca, prin distincția dintre „intelectul dogmatic“ și „ego-ul transcendent“ să înțelegem, în fine, semnificația profundă a cugetării pascalienne despre „eul detestabil“. Oare nu este *eul*, în sens pascalian, „intelectul dogmatic“ din accepția kantiană? *Eul detestabil* este vanitatea însăși, pretenția de a epuiza înțelesul lumii în exercițiul unei așa-numite „inteligente naturale“. *Méré*, tânărul libertin de care se apropiase Pascal o vreme, este prototipul vanității *Eu-lui*, care se înalță pe sine la rang de instanță a cunoașterii întemeietoare. Pascal, așadar, este omul neliniștii, *Méré* al certitudinii. Înțelegerea chestiunii reclamă o cercetare mai în amănunțime a diferenței tipologice dintre *libertin* și *marele neliniștit*, așa cum ni se înfățișează aceștia în făptura celor două individualități ale secolului al XVII-lea, pe care cultura europeană le-a memorat fără a cobori asupra lor o explicație mulțumitoare.

Dacă în pretenția ego-ului de a se considera măsura realului pulsează atâta vanitate, atunci forța aceea care-l măsoară, înfruntându-l, de unde izvorăște? Forța naturală nu este de vreme ce se ivește odată cu ego-ul, ca umbra lui. Atâta surpriză este în descoperirea acestei forțe încât, înconjurat de îndoielă, primești indemnul de-a trece în apărare-i și astfel îi găsești, cu Descartes, „vecinul“ lui Pascal, meritul cel mai mare din câte i-ar putea fi atribuite vreodată: puterea cugetării. Legănat de amăgirea ego-ului cogitans, nici nu simți, în lină



plutire, că ai ajuns să dai vamă pentru ceea ce credeai că-i pură părere: trufia eului. Te afli în plină filosofie kantiană, un tărâm în care templul ego-ului cogitans cartezian zace-n ruină umbrit de strălucirea acelei instanțe care a repus în echilibru raporturile Ego-ului cu Lumea, (A. D. Gherea) restabilind temeliiile obiectului. Să numim această instanță Eu transcendental. Pascal, îți pare, a avut întemeiere în cugetarea lui. Ego-ul transcendental supune eul dogmatic, încrezător în sine până la sfidare, unei critici distrugătoare. În chiar criticile acestea simți însă cum renaște eul legislator (T. Brăileanu). În actul oricărei cunoașteri se ivește spontan, mai puternică decât orice altă forță, presupunerea că obiectul va avea o „comportare legală“. Și fenomenul „răspunde speranței noastre, pentru că, fiind perceput ca obiect de cunoaștere posibilă, el este produsul activității de sinteză *apriorică* a spiritului nostru.“ Presupunerea noastră se întemeiază, iată, pe certitudinea că prin chiar actul cunoașterii noastre se distribuie în lume legi universale. (I. Prigogine, p. 131). Ego-ul transcendental, așadar, nu poate fi izvorul acelei forțe care n-șoțește cu negarea ei ego-ul însuși. Nici Kant, așadar, nu istovește cu „criticile“ lui cugetarea pascaliană. Doar că după „momentul“ său ne-am ales cu o întrebare în plus: „dar eul vanitos, el însuși, de unde-și trage puterea? Care-i sursa din care izvorăște?“

Ce anume îl reclamă pe suprafața existenței, dacă este, așa cum ni-l prezintă filosofia și etica, doar *golul de lume* (pe care încearcă să-l „umple“ pretenția lui). Și-atunci descoperi că „eul-lume“, pe care ne propune Pascal să-l urâm, și trebuie să-l urâm, îl și urâm, nu-i chiar fără noimă în topica acestor nesigure agregări. Oare nu este în tensiunea aceasta dintre cele două forțe, pe care-o surprinde atât de pregnant cugetarea, ceva din secretul tensiunii realului? O tensiune care, iată, răzbate în firea omului și, prin ea, în nepuizabilul cugetării? Se cuvine, așadar, să observăm că această cugetare stă neatinșă de sistemele filosofice, păstrându-și deplina suveranitate metafizică. La fel găsim a se întâmpla cu acele cugetări, și ele fără egal în cultura lumii, ale lui Eminescu: „Cu fiecare lucru Universul s-opintește“ și „Cu fiecare om o lume își face încercarea“. Ceea ce te surprinde mai întâi în aceste cugetări este elementul lor comun, cum că în orice încercare a realului stau îngropate două eșecuri: eșecul „lumii“ și eșecul realului însuși, cu posibilele lui cu tot. Surpriza este atât de mare, încât te îndrepti grabnic spre vreun sistem metafizic

spre a-ți mântui clătinarea. Dar nu găsești nici unul pe care să te reazemi. Ideea că *realul urcă trepte ale înființării* te întâmpină mereu de la Sf. Augustin până la Heidegger. Rămâne însă, cu aceste cugetări, un „rest“ de idee care te găsește cu totul nepregătit. Și anume: cu *înființarea* deodată, afli în cugetările eminesciene, urcă în *existență* și *desființarea*. Și ce se va alege atunci? Ce trebuie să fie (și să devină) o lume care înaintează în existență odată cu propria ei desființare?! Ba iată că realul însuși (cu tot cu *posibilele* lui) așteaptă la poarta existenței spre a intra în lume doar pentru a-și consacra desființarea, dacă cumva în-ființarea nu ține. Adică realul vine spre el dinafara lui însuși. Încercările realului, așadar, stau și sub semnul negativului. Și aceasta ar explica o parte din surpriza pe care ți-o stărnesc cugetările eminesciene. Există un real în interiorul realului (adică în cercul existenței) care poate căpăta semnul *minus*, care-l și are de vreme ce-i stă în putință. Dar lucrul acesta este cu totul neobișnuit. Pentru mintea europeană (în special pentru culturile nord-vestice), realul are obligatoriu semnul *plus* și regimul său ontologic este acela al *înaintării* (afirmării de sine). Eminescu se afla și el în cercul european al ideii metafizice și, ca atare, va lega și el modalitățile *existării* (ființării) de cercul realului. Contribuția sa este însă una într-o direcție pe care n-a mers meta-fizica europeană: *afirmarea de sine a realului*, observă el, *poate căpăta expresia retragerii din existență*. Acesta este *realul negativ*. Dacă ar fi să încercăm o reprezentare intuitivă asupra ființării în orizontul realului negativ, ar trebui (dar totuși cât de mult ne-am îndepărta!) să înțelegem totul sub semnul „*împușinării*“ lumii, a de-realizării și a creșterii „*negativului*“ ei. Lucru greu de imaginat, dar nu imposibil. Oricum, ontologia realului se află astfel radical modificată. Încercarea minții noastre în fața unei lumi cu semn ontologic negativ, a unui real supus descreșterii în condițiile în care descreșterea însăși este reală (căci este a realului), atinge încordări insuportabile. Și totuși vom merge mai departe pe această cale, căci deschizător și luminător al drumului este chiar Eminescu.

## 2. A fi în real lipsit de realitate

Toate formele de cunoaștere din cadrul culturii europene par a fi întemeiate pe ideea „*sporului ontologic*“: „*ființa spo-*



rește realul în sânul realului, așa cum s-a spus despre geniu că sporește natura în sânul naturii" (C. Noica, p. 381). Acesta este postulatul ontologic al întregii culturi occidentale. Se arată însă cu puțință și un proces invers și anume declinul „realului în sânul realului”. Situația aceasta se deosebește de cea dezvăluită de filosofia realului pozitiv (cu „spor ontologic”) și de aceea din zarea metafizicii oriental-indiene în care realului nu i se atribuie nici o funcție ontologică, aceasta fiind trecută asupra Neantului, a Nimicului ontologic. Readucând chestiunea în unghiul nostru de interes, ne putem întreba: ce întemeieri i se pot găsi realului într-un orizont în care acesta este expus desființării ontologice? A fi în real lipsit de realitate înseamnă, cum am spus, a avea temei (ființă), dar a-ți pierde (treptat) existența, iar, la limită, a n-o mai avea deloc. Ce se întâmplă oelui condamnat să „trăiască” în esențial, refuzat sau refuzând (cine știe?) existența? De la gestul frivolității în real (vezi criticile zeflemei în epoca interbelică la un teoretician ca C. Rădulescu-Motru și până la regimurile tragice ale desființării economice a realului unui popor, putem consemna tot atâtea variante ale ideii despre „realul deficitar”. E posibilă, așadar, o „realitate” care se manifestă numai în și prin *negativul realului* (fie din cauza regimului economic și politic, fie din pricina superficialității și a frivolității nefirești ale agentului istoric, care refuză ori nu se poate înălța spre *întemeieri ontologice*) (M. Eminescu). Dacă ar fi să căutăm ilustrări istorice, primul exemplu care ni s-ar înfățișa ar fi acela al agentului fanariot: a avut toate condițiile să existe (să se în-ființeze) și totuși a ratat ori (poate) a refuzat (cine știe?) orice regim ontologic pozitiv (de întemeiere ontologică a realului). În Țările Române a ratat regimul culturii, în Grecia pe cel politic, în Imperiul Otoman pe cel economic (dacă ne amintim că afacerile comerciale ale imperiului se aflau în mâinile dragomanilor, care erau toți fanarioti). Într-un curvânt, în toate, acest agent s-a furnizat desființărilor, încadrând prin manifestările sale un amplu declin ontologic. Iată ce scrie M. Eminescu, referindu-se la asemenea desființări în real, adică la seriile negative ale realului: „...orice progres real se operează nu în afară, ci înăuntrul oamenilor și (...) cu cât aparențele nejustificate ale progresului sunt mai mari, cu atât regresul câtă să fie și el mai simțitor...” (Opere, X, Ed. Academiei, București, 1985, p. 201). Sau: nivelul cheltuielilor publice s-a înzecit, nivelul culturii și averii generale a rămas același, ba pentru marea ma-

joritate a poporului, acest nivel e chiar [mai] scăzut” (ibidem, p. 197). Referindu-se la relația inversă între expresia geografică și cea etnologică a progresului, Eminescu remarcă posibilitatea înmulțirii averilor într-o țară, în condițiile regresului, până la pierire, al poporului („țara ar merge înainte, chiar dacă poporul românesc ar pieri”, scrie poetul referindu-se la un progres economic în favoarea colectivității politice, dar în defavoarea colectivității etnologice). Afirmarea și deci progresul economic antrenează regresul etnologic în real, adică un „scăzământ ontologic” al „speței națiune”, o specie incontestabilă a realului însuși. Să reținem că în viziunea lui Eminescu, pătura superpusă ca factor negativ al istoriei este expresia unui raport negativ între colectivitatea politică, de o parte și colectivitatea economică sau etnologică (etnică), de alta. Afirmarea uneia (a celei dintâi) este un câmp de retragere și scăzământ pentru celelalte două.

Ne dăm seama, iată, că tot ceea ce există, toate cele ce ființează pot acționa ca „investitori” în real și astfel se arată făuritoare de destin în contul (prin compensație) proceselor desființării. Există deci o funcție ontologică a realului și o investire ontologică în real. Manifestarea înșilor concreți și a societăților face cu puțință transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfășurare compensatorie. Aceeași investire ontologică, însă, poate „arunca” în lume mari angoase, potențând „sarcina negativă” a realului. La polul opus avem exemplul populațiilor cărora li se refuză și refuză ele regimul existenței istorice, viața lor desfășurându-se în regimul esențial al ființei. Este cazul „retragerilor” din istorie. Timp de o mie de ani Romașii populare orientale au refuzat ori au fost împiedicate de la orice afirmare statală, reușind să-și păstreze ființa etnică în cadrul organizațiilor țărănești de văi, ținându-și rânduiala după acel *Jus valahicum*, de care pomenesc documentele bizantine târzii. Dacă n-ar exista proba celor trei mari creații culturale ale acestor Romașii orientale (iar cultura este prin excelență o manifestare strict esențială), cu greu am putea spune ceva despre masele întinse de populații romane (daco-romane și traco-iliro-romane) ale Răsăritului. Cele trei mari creații sunt: a) limba română, cu dialectele ei (extrem de semnificativă între limbile neoromane); b) creștinismul cosmic; c) complexul cultural mioritic de o incontestabilă originalitate. Din secolul al XII-lea apar inițiativele statale (prin imperiul Asăneștilor), iar dintr-al XIII-lea și al XIV-lea secol asistăm în aceste zone la patru direcții de ma-



sivă afirmare istorică sporitoare a ramurii românilor nord-ducăreni: Bizanțul după Bizanț, Statele române, de tipar cu totul nou pentru orientul european al epocii, Războiul de două sute de ani cu Imperiul Otoman și progresiva afirmare a unei Culturi voievodale, în care se încadrează și mănăstirile bucovinene ale epocii lui Ștefan cel Mare și Petru Rareș, dar și cultura scrisă care va culmina cu Renașterea târzie a secolului al XVII-lea (momentul Cantemir-Brâncoveanu).

Toate cele ce ființază pot acționa ca „investitori” în real și astfel se arată făuritoare de destin în/și în contul (prin compensație) proceselor desființării. Insul, ca „factor” transcendent, face cu puțință transfigurarea deficitului într-un spor ontologic printr-o desfășurare compensatorie! Aceeași investiție ontologică permite potențarea „sarcinii negative” a realului. Este cazul marilor nihiliști. Pe urmele lor, teama și zădărnicia se accentuează. La începutul deceniului al V-lea apariția în cultura română a unei cărți în stare a clătina fruntariile certitudinilor confortabile cu privire la semnificațiile poporului român în istorie. Aceasta este cartea lui E. Cioran, *Schimbarea la față a României* (1941). Cartea a primit replica lui M. Vulcănescu, L. Blaga, M. Eliade, N. Iorga, C. Noica. Dacă Noica, Eliade și, oarecum, Blaga n-ar fi supraviețuit marilor dizlocări postbelice, am fi somați să acordăm deplină validitate scenariului cioranian. Din fericire însă istoria a devedit că, într-adevăr, modelul ontologic al culturii române a rezistat valului uriaș al acțiunilor de desființare postbelică. Există însă personalități a căror manifestare constituie în real surse de vaste energii recuperatoare, în stare a institui adevărate orizonturi ale salvării. Aceștia sunt „sfinții” și „martirii” (pentru epoci ca aceea a destrămării imperiului roman cu tabloul marilor sale tragedii), înțelepții și profeții (ca cei care au recuperat integritatea poporului evreu într-un moment de cumpănă ontologică pentru existența și supraviețuirea ființei sale etnice), geniile eponime (care instituie orizonturile salvării ființei etnice în mediul crizelor radicale ale modernității, cum este și cazul exemplar al lui M. Eminescu).

### 3. Filosofia real-istă a faptei. Deficitul ontologic

A fi în real, așadar, înseamnă a încadra prin chiar faptul existenței tale procese sporitoare ori desființări ontologice. În și prin tine realul sporește ori scade, intră în declin. Existen-

ța, așadar, este doar un *cadru receptacular*, în care se pot desfășura procese deopotrivă sporitoare și desființatoare. Puterea înființării și desființării atarnă de forța pusă în mișcare de către un proces ori altul, un individ ori altul, o colectivitate ori alta. Sunt nenumărate exemplele de vieți care pot ilustra cartea autodesființării lor. Sunt iarăși destule exemple de personalități care au inițiat procese desființatoare în stare să treacă dincolo de cercurile biografiei individuale. Putem vorbi, deci, despre puterea unei colectivități de a-și spori realitatea. M. Eminescu a reflectat asupra acelor manifestări capabile să provoace un deficit, un declin ontologic în real și al realului. Ideea sa este că orice individ și orice grup întreține cu realul-spătă, numit „națiune”, un raport care poate primi semnul plus sau semnul minus, după cum manifestările lor aduc un spor ori un declin ontologic în sânul realului însuși. Pentru a nu căpăta semnul minus, este necesar ca un asemenea raport să fie unul de compensație prin muncă. Cu fiecare faptă sporitoare (în real), realul crește, se împlinește, primește semnul plus. În real se instituie astfel un *câmp de concentrare ontologică*, acolo unde nu era decât pură *dispersie ontologică*, tărâmul norocului („Trăind în cercul vostru strâmt / Norocul vă petrece...” zice poetul meditând liric asupra unei regiuni de pură *dispersie ontologică*, în care se poate întâmpla una ori alta, după cum dă soarta, norocul). Fapta devine astfel o categorie cardinală în cadrul sociologiei realiste eminesciene. Fapta imprimă „reității” *valență ontologică*, astfel încât putem spune că *fapta* deschide în existență câmpuri ale *concentrării ontologice* (împlinire, spor ontologic) sau, dimpotrivă, câmpuri ale *risipirii și declinului ontologic*. Fapta este semnificativă în cadrul sociologiei realiste nu pentru rezultatul ei, ci pentru puterea (calitatea) sa de a deschide în existență câmpuri ale devenirii (ale unei „devenirii” ce decade ori ale unei devenirii sporitoare). Prin faptă se deschide în existență un orizont de împlinire a realului sau unul de „scădere”, și „declin”. Fapta, deci, este un câmp deschis în existență și are, dincolo de orice alte semnificații, trei sensuri fundamentale prin care îi putem judeca „valoarea”. Câmpurile deschise în existență, prin tăria faptei, pot limita (desființa) realul, îl pot împlini (înființa) ori pot ține lucrurile pe loc (neutralitate ontologică). Câmpurile deschise în real pot avea, așadar, semnul plus, semnul minus și semnul zero. Căutând ilustrări în realul istoriei europene, vom observa că Pacea de la Versailles a reprezentat o deschidere ontologică în realul european, cea



de la Yalta, însă, s-a dovedit a fi un câmp de închidere, căci ceea ce s-a câștigat a fost cu mult mai puțin decât ceea ce s-a pierdut.

O asemenea faptă a antrenat încrucișarea unor procese ale declinului ontologic european (ca real unitar) căci, resuscitând centrele imperiale, a limitat manifestarea câmpurilor de con-centrare ontologică doar la câteva metropole. Mai toate națiunile sud-estului european au suferit o închidere a câmpurilor lor de *afirmare ontologică*. Acest model teoretic poate fi utilizat pentru examinarea oricăror dintre formele istorice de manifestare, căci orice fapt, aflându-se integrat într-o serie de fapte (manifestări ale realului), are o dublă semnificație: în raport cu realul însuși și în raport cu faptele anterioare și posterioare. În sensul acesta putem atribui faptului o semnificație cuantică, de vreme ce prin el se află în joc întregul real și, totodată, el reprezintă o discontinuitate în real, în raport cu alte fapte trecute și viitoare (care la rândul lor și ele, discontinui fiind, au pus în joc realul în integralitatea lui). Ne dăm seama de limita abordărilor de psihologia popoarelor care identifică „sufletul etnic” cu unul dintre *câmpurile fenomenologice ale psihologiei colective* (care însă țin de câmpul deschis în realul etnic de *faptul istoric colectiv* al unui agent ori chiar al întregii colectivități). Eroarea psihologiei popoarelor provine din necunoașterea naturii cuantice a faptului care, angajând *realul etnic* în integralitatea lui, creează iluzia completitudinii absolut *actualizate* a sufletului etnic, iluzia epuizării întregului potențial sufletesc al unei etnii în câmpul unei fapte istorice date. În realitate, angajându-se în integralitatea lui, sufletul etnic este, cu fiecare *fapt istoric*, mereu altul, astfel că nu există o singură psihologie a aceuiași popor, ci un număr deschis de psihologii etnice (dacă ținem seama de virtualitatea realului). Abia cu noile metode ale sociologiei, antropologiei și psihologiei profundizimilor s-a ivit în fine posibilitatea unei științe a psihologiei colective, care însă nu mai comite eroarea să identifice referențialul etnic cu fenomenologia actualizărilor psihice ale unei colectivități etnice date. Între „legile” psihice și „faptele psihice” este o diferență radicală. Unele sunt date structurale și au semnificația unor „funcții categoriale” (arhetipurile lui Jung, categoriile stilistice la Blaga etc.), celelalte sunt date istorice. E posibilă determinarea unor *legități istorice* ale faptelor psihice ale unui popor, dar acestea nu țin de psiho-

logia etnică ci de psihologia istorică a momentului considerat, care se modifică radical. Opera lui M. Eminescu ne oferă date deopotrivă despre *legile etnopsihice și legile istorice ale existenței poporului român*.

#### 4. Teoria elementului. Despărțirea de Eminescu

Teoria despre realurile care și pierd realitatea fără a fi anihilate ontologic este baza metafizică a realismului sociologic. Pentru a înțelege acest proces de împlinire-desființare a realului (în cercul manifestărilor sale) este necesar să recurgem la conceptul de „element” din ontologia noichiană. „Este un fapt evident că *lucrurile dispar*, dar poate în ceva încă *subzistent*, elementul, iar nu în ceva evanescent ca relațiile” (C. Noica, p. 333). (Este aici un criteriu care ne-ar putea ajuta să înțelegem impasul sociologiilor fenomenologice, care reduc totul la inter-acțiune). *Elementul* este, așadar, categoria care ne poate ajuta să înțelegem cum e posibilă menținerea funcției ontologice a unui real care și-a pierdut realitatea. Realul nu este reductibil nici la înțelesul său *substanțial* (căci vedem că există realuri precum *realul-câmp* în fizică sau *realul-idee* în societate: idealuri, scopuri, valori etc.) dar nici la înțelesul său funcțional. „Între conceptul de *substanță* și cel de *funcțiune* se impune un concept nou, care să păstreze o substanțialitate și, fără a se dizolva în funcțiune, să manifeste funcționalitate” (C. Noica, p. 333). Acesta este elementul „ca realitate” mediatore și ca mediu la propriu. Asemenea medii apar din când în când ca realități mai puternice ontologic decât întrupările individuale...” (ibidem). Între ilustrările pe care le caută Noica este și aceea de „specie” care, de la Darwin încôace, „nu mai este substanța propriu-zisă (...)”, a căpătat un caracter funcțional, în locul unuia substanțial, numai că (...) nu l-a pierdut cu totul pe cel substanțial. (...) tot ce e viu se dovedește a fi într-o specie, care, fără să preexiste individului (...) îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un „sistem de reglare”, el însuși în curs de determinare prin exemplele pe care le determină. Cum oare să numim altfel decât „elemente” asemenea entități nici substanțe, nici funcțiuni, deopotrivă substanțiale și funcționale, care dau ființă lucrurilor și iau ființă de la ele? Elementele ființează peste tot. (...) Studiul istoriei a oscilat între



date prea legate de realitatea imediată și orizonturi prea largi de idealitate, până când sociologia și filosofia culturii au indicat structurile comunitare și mediile ce apar în istorie, dacă nu / chiar / câte o adevărată lume, cekumene" (C. Noica, p. 334). Trăim, aşadar, și prin aceste „elemente nevăzute, nicidecum numai prin realități văzute" (C. Noica, p. 335). Putem formula o primă ipoteză pe drumul nostru spre ideea de realism sociologic, pe deplin întemeiat în opera politică a lui Eminescu, și anume: când realul este desființat într-un lucru, el se refugiază în mediul acestuia, astfel încât tot ambientul se „îmbolnăvește" subit de absența lucrului respectiv și îl conservă ca pură virtualitate, ca predispoziție spre realitatea lui. Aşa se explică acele stări afective colective în fața câte unei nedreptăți făcute unui om, unei colectivități, ba chiar lucrurilor neînsufleteite. Ele sunt starea de câmp a realității substanțiale a lucrului (omului sau colectivității) desființate. Într-adevăr, „oamenii realizează doar în câte un ceas deosebit ce este elementul" (C. N., p. 335). Dar și cu împlinirea excesivă a câte unui real lucrurile se petrec la fel; realitatea lui trece dincolo de el și el se face simțit prin ceva de peste marginile lui. Prea adesea elementul se manifestă ca ceva „în lumea dinafară". Pentru a spori realitatea lucrului, elementul trebuie să se manifeste ca interioritate nu doar ca ceva distribuit și dispersat, chiar dacă nu-și pierde nici astfel unicitatea. Nu este suficient, remarca Noica, să ai corul dionysiac și arcul bahic pentru ca tipul de entuziasmos manifestat astfel să și fie sporitor ontologic. Este necesar ca aceste „elemente" să dea arcul tragic, deci tragedia, și numai astfel ceea ce mai înainte doar „plutea" în aer, în „mediul" de viață și de cultură s-a împlinit, adică a devenit „model ontologic satisfăcut", câștigându-și subzistența și autonomia. Nu același lucru s-a întâmplat cu „Misterele" Evului Mediu, care n-au dat „nici creații individualizate, cu atât mai puțin legi ale unui gen literar care să se impună; elementul a rămas element gol" (C. N., p. 336). Prin Luceafărul lui Eminescu mitul popular al Zburătorului din folclorul românesc, asimilat „metaforei luminii a Occidentului" (cf. Sv. Matta, p. 25), s-a transfigurat în „orizont hyperionic", deschizând poate un con cultural nou în câmpul de criză al culturii faustiene. „În sfârșit, un alt exemplu: în toate culturile cu tradiție, elementul folcloric a precedat creația folclorică. Oamenii au trăit în ele-

mentul acela, până ce el s-a condensat în creații. Într-un sens apropiat, șezătoarea, sărbătoarea în general, a precedat cântecul, așa cum salonul literar, tot ca un fel de element, a precedat pe moralistii francezi — până la a pune pe La Rochefoucauld să scrie maxime la comandă — precum și legile genului respectiv, în măsura în care se poate vorbi de legi aici. Căci realitatea de ansamblu a elementului este cea care face posibile fapăturile de o parte, legile de alta, iar legile se nasc și ele." (C. N., p. 336).

„Acum se poate încerca o definiție pentru element: numim așa orice mediu exterior ce poate deveni mediu interior" (C. N., 6, p. 339). „Astfel cultura care la început reprezintă un perfect mediu exterior, cu universul ei de cunoștințe, ce trebuie învățat și de documente ce trebuie consultate; devine până la urmă un mediu interior, în cazul celor împliniți în ea și care se ridică la puterea ei" (C. N., p. 339).

Tot astfel, comunitatea, sensurile de viață ale societății, valorile etc., „se pot preface în principii de viață dinăuntru active și creatoare" (C. N., p. 340). Elementul, aşadar, „prezintă ceea ce este în lucru mai adânc decât lucrul însuși" (ibid.). Curiozitatea este că, deși fiind mai adânc în lucru decât lucrul însuși, el poate fi atât de ușor „despărțit" de lucrul însuși. Or această despărțire provoacă desființarea lucrului, de-realizarea lui. Ce mai este cultura fără personalități sau cu opere interzise, oprite să circule. Aceea este o cultură care și-a pierdut realitatea, adică o cultură desființată. Ce mai este o cultură în care lumea instituțiilor este utilizată cu o „pană" spre a fi introdusă între mediul acelei culturi și oamenii ei? Un cadru de înstrăinare omenească. Căci nimic nu poate fi mai înspăimântător pe lume decât o societate pe care „pana" instituțiilor o ține „separată", despărțită de cultura ei. Spunem în asemenea cazuri că acea cultură, deși reală, este desființată în chiar cercul său de manifestare.

Ce fel de „real" este acesta? Un „real" pe dos, un „real negativ" adică un câmp de încadrare a desființărilor sale. Modelul ontologic al celui real este blocat. Căci, de vreme ce acel real are un model deja obținut, el nu mai poate fi „desființat" altfel decât prin blocare. Aceasta dezlănțuie o criză de mari proporții pentru starea sufletească a unei culturi și a unui popor. Opera lui M. Eminescu este elementul comunității și al culturii românești. Prin Eminescu te poți ridica la



puterea acestei culturi, poți dobândi împlinire ontologică. A despica opera lui Eminescu în două fragmente — cea literară și cea politică — este tot una cu o fractură a spiritului românesc. Toți aceia care comit o asemenea fracturare interioară se expun pe ei și, cu ei odată, cultura română unei nemeritate scrânteli.

Să reținem, deocamdată, că toți cei ce trăiesc în mediul eminescianismului se pot „ridica la puterea lui”, dacă vor trece mediul exterior al operei sale în „mediul interior” al personalității lor. Ei pot urma, însă, și drumul răsturnat, căci pot fi coborâți din puterea unei culturi, dacă cineva are grija să-i țină separați de mediul acelei culturi, de operele sale, de personalitățile și valorile ei, de orientările sale sufletești. Cu separarea aceasta se obține derealizarea acelei culturi. Câmpul ei de realitate se „împuținează” progresiv și-n „golul” ivit se instalează „nimicul”. Acesta, însă, nu este „nimicul absolut”, ci ceea ce dă naștere „scăzământului ontologic” al realității unei culturi și al unei lumi. El este măsura „realului negativ” din cercul de existență al respectivei lumi. Agenții capabili să provoace atari „separații” în real sunt „dominațiile”. Ele pot separa un popor întreg de cultura lui. Dominațiile, așadar, nu sunt, din punct de vedere ontologic, decât ocazii și încadrări ale „nimicului”, tocmai pentru că introduc în real „separații” silnice și inaugurează astfel seriile istorice ale „scăzământului ontologic” în viața unor popoare, pe durate variabile, denumite „epoci istorice”.

Despărțirea sau doar îndepărtarea de Eminescu se pot obține, iată, nu numai prin interdicția operei și prin despicarea ei. Cei ce vor să țină sub lacătul ignorării o parte din opera eminesciană — cea politică — provoacă a fracturare a spiritului românesc și deopotrivă, o tragică alienare a elitelor românești în istorie. Niciodată primejdia unei atari înstrăinări nu a fost atât de acută ca astăzi, când falșii apostoli ai europeanismului ne cer să ne dezicem de opera teoretică și politică a lui Eminescu. Disprețul ori chiar și numai desconsiderarea publicisticii sale reprezintă un fapt de apostazie la care suntem îndemnați cu malefică asiduitate. Despărțirea de Eminescu îmbracă, dar, și forma ignorării unei părți din opera întreagă. Vedem, iată, ce tragice consecințe poate să aibă pentru starea sufletească a unui popor o asemenea „despărțire”. Efectul ei cel mai sigur ar fi o gravă criză a direcției noastre sufletești, o incontrollabilă alienare istorică.

### CAPITOLUL III

#### NELINIȘTI EUROPENE. INFINITUL ȘI INFINIREA

##### 1. Pascal și Eminescu. Viziuni europene

Când Pascal va fi avut dintâi viziunea despre realul corporal ca „lucru de mijloc”, suspendat între două abisuri, trebuie să fi fost bântuit de o teribilă deznădejde. Descoperirea universului cu „centre pretutindeni” și „margine nicaieri” a dezlănțuit în sufletul acestui european de hotar o teribilă neliniște, o formidabilă angoasă, un adevărat „rău de infinit”, incomparabil cu vreo altă zguduire a ființei. Această neobișnuită zguduire ontologică comprimă gama totală de manifestări ale unei noi „maladii ontologice” pe care se va strădui s-o „vindece” cultura europeană modernă. Am putea-o denumi „maladie pascaliană”. Ea n-ar putea fi mântuită decât printr-o creație pe măsură: adică fie prin izvodirea unei noi idei metafizice, fie printr-o creație în linie religioasă.

\*  
\*  
\*

„Descoperirea” infinitului, ca „dimensiune” a realului, s-a manifestat în straturile bazale ale sufletului omului european ca o teribilă angoasă. Acela dintre marii europeni, la care transpare în toată amploarea ei această angoasă, este Pascal. O atare neliniște va fi cuprins și alte mari spirite europene, între care s-ar putea aminti, ca pildă, G. Bruno. Cel ce-a înălțat-o însă la rang de principiu metafizic și de fundament al spiritului științific a fost Pascal. Întrucât o asemenea neliniște a căpătat expresia unei angoase, ea nu se lasă ușor caracterizată. Ne-am putea folosi, într-o atare întreprindere, de „uneltele” psihanalistului. În fața unei angoase care trădează un conflict interior, pierdut în adâncurile subconștientului, acesta recurge la procedeul „nexului” de procese psihospirituale și somatice, fixate deopotrivă în imagini, simboluri, vise, reacții motrice, ticuri, stereotipii, obișnuințe etc., dar și în sistematizări discursive, cât se poate de coerente și de bine cernute prin sita conștiinței. Cugetările lui Pascal, viața lui (unele momente biografice, ca acea ciudată înfruntarea cu Descartes în chestiunea vidului, știut fiind că Descartes respin-



gea cu toată forța această idee, Pascal, la rândul-i, ironizând în „Cugetări“ pretenția lui Descartes de a fi coborât la „principiile“ lucrurilor), „tratatul“ despre „mașina aritmetică“, dar mai ales experiențele în chestiunea vidului, toate acestea reprezintă un „nex de procese psiho-spirituale“ prin care se poate citi „înțelesul“ angoasei bazale a omului european în zorii modernității. Aceste „elemente“ ar trebui examinate pe rând spre a le tălmăci, în întregul lor compozit, în lumina ipotezei noastre.

Să precizăm, deocamdată, că „angoasele flotante“ de mari proporții, ca mari neliniști stărnite în orizontul unor anumite zone din marea fără hotar a existenței, sunt „realități“ ale „inconștientului colectiv“ și se transmit pe durate lungi, menținând astfel *continuitatea unei mari culturi*. Freud a descoperit mecanismul onto-genetic al angoasei deși, după câte ne dăm seama, marele psihanalist vienez a interpretat-o reducționist. Angloasa generată de libidoul refuzat de un „obiect“ inaccesibil (conștiinței), deși se „inmagazinează“ în inconștient, nu se întoarce în conștiință doar sub formă *deghizată* (falsificată), perpetuând adică conflictul interior în cadrul deplasat al unei *fantasme*, ci revine în zona conștiinței și ca *variantă* a uneia și aceleiași „narări“ despre „misterul“ pentru care stă mărturie ultimă obiectul care se refuză conștiinței. Căci acest obiect poartă un mister în el, de vreme ce, deși este o expresie a *în-limitării* nu se lasă captat de fluxul conștiinței și, deci, nu-și cedează integral secretul apariției sale pe pânza vremii și nici taina întregului în care s-a ivit ca parte și deci ca opoziție. Și aceasta a fost poate eroarea lui Freud, de a nu fi recunoscut puterea obiectului de a deschide un orizont al misterului ori de câte ori vine în atingere cu pulsionile omului. Freud a preferat să-l conceapă doar ca pe un ecran, un lucru inert, o simplă piedică și rezistență în calea libidoului. Șansa ontologică a acestor răzbateri în conștiință constă în faptul că deși angoasa se menține (căci ea învâluie raportul instituit de omul generic al unei culturi cu existența), totuși unghiurile din care se vede „obiectul“ sunt mereu altele, astfel că povestea trebuie să fie mereu re-povestită. Observăm, așadar, că „povestariul“ nord-vestic nu se mai deosebește dramatic de „logica“ *Sheherezadei*, astfel încât cercurile culturale nu par a fi cu totul de-limitate. Intenția de a relua povestea și de a o spune pe o altă față este comună „*Sheherezadei*“ orientale și povestariului occidental (trădând existența aceleiași mecanism al prezenței unei mari neliniști la baza ac-

tului creator). Creațiile culturale, așadar, nu sunt pur și simplu expresii și deci *cadre deplasate* ale unui *conflict interior ne-rezolvat* (deși au și această semnificație, parțial), ci *forme de însușire culturală* (nu strict biologică, hedonistă, ca la Freud) a *obiectului interzis* și deci de *soluționare a conflictului interior*, astfel încât, fiecare creație este expresia unei reînnoite stări de sănătate a sufletului uman. (Așa se explică marea șansă psihologică pe care o oferă modul de existență — în-operă : lectura, audierea, rezolvarea de probleme matematice, extazul, contemplarea, „soluționarea“ unei chestiuni metafizice etc.). Iată ce adevăr profund rostea N. Iorga în conferința sa din 1909, când afirma : „Drumul spre Eminescu este drumul spre sănătatea acestui popor“. Opera eminesciană, cum o să arătăm mai încolo, a fixat un cadru de soluționare a unui *conflict ontologic interior* al omului generic, conflict în care se împletesc, sub forma unui „nex de procese intelectuale și afective“, tensiuni de mari proporții și de o rară intensitate. A nu-l urma înseamnă a risca o „prăbușire“ într-o maladie ontologică *sui-generis*. Neliniștea aceasta care-și află încercuirea în opera eminesciană este foarte adâncă în timp. În secolul al XVI-lea, pulsațiile ei au dezlănțuit o rodnicie neobișnuită în solul mentalului european. *Cugetările* lui Pascal fixează pentru prima oară în forme plene cadrul și reliefurile acestei neliniști, care va răzbate pe „piscurile“ gândirii metafizice sub expresia ideii pascalienne a *realului corporat*, suspendat între două abisuri, fie că este vorba de *nimicul* și *absolutul* lui Pascal, despre ideea celor două „*infinitudini*“ (mic și mare) din care a ieșit biruința lui Pasteur, despre telescopul lui Galilei (1610), ori despre „microscopul“ lui Swammerdam (1632) sau, în fine, despre ideea lui G. Bruno asupra Universului cu „centre pretutindeni și cu margine nicăieri“ (prezentă și în *cugetările* lui Pascal, cum se știe). Ideea, așadar, că realul corporat se află suspendat între „două infinituri“ nu este nouă. Pascal i-a încercuit teritoriul metafizic și a privit, ca nimeni altul până la el, în zarea ei. Cam în același moment, Descartes inventa matematica sa, după care, orice „corp“ este „produsul cartezian“ a două (sau mai multe „numere“ / în raport cu dimensiunile prin care-l caracterizăm /. În felul acesta, nu numai că un corp este o *în-corporare onto-dinamică* (adică o „împachetare ontologică“, cum arată Noica), dar, prin faptul că este un produs de numere variabile la infinit, el apare ca *în-limitare* într-un câmp al *în-limitării* și deci ca raport al finitului la infinit. (Același lucru îl va spune și



Eminescu în atâtea notări din manuscrisele sale). Cele două mari idei, care vor face gloria științei europene, erau așadar exprimate. Pascal este cel care va „raționaliza“ cel dintâi angoasa „sufletului faustian“, adică a acelui suflet care se deschide spre infinitudine, care-și face din „infiniul tridimensional“ propria sa „imagine“ (Spengler). Comparatismul tradițional ar căuta în opera lui Eminescu aceste idei și găsindu-le și-ar ridica uneltele, socotind lucrarea încheiată. Ironie a metodei, căci iată că metoda, din folositoare celor ce s-au slujit de ea, devine astfel „natură vicleană“. În fapt munca începe abia de aici încolo, adică, pe noul teritoriu descoperit, spiritul trebuie să-și desfășoare lucrările cultivatoare. Vom descoperi, așadar, nu numai că Eminescu aderase spontan (și inconștient) la cele două idei, dar că isprăvisse prin ele lucrări cu totul minunate și originale. Lucrând cu ideea pascaliană a celor „două abisuri“, nimicul și absolutul, Eminescu descoperă cea de-a treia dimensiune: „infinirea“ pentru a tălmăci într-altfel ideea „nimicului“ interior pascalian. Noica a remarcat cu o rară putere de pătrundere semnificația acestui al treilea „termen“.

## 2. Infiniul și infinirea

Două înțelesuri noi capătă astfel realul la Eminescu. Unul se referă la statutul său *înfințător*. Realul nu este numai ceea ce „rătăcește“ între Nimicul din care-a ieșit și Absolutul care-l înghite, bântuit de „iluzii“ și „vanități“ și susținut doar de „masa“ care-l menține suspendat între cele două abisuri. La Eminescu, „lucrul“ nu este numai o *servire*, ci și o „reproducere“; în și prin el se instituie în lume o scară *urcătoare* a existenței. Această mișcare e diferită de „căderea“ în *nimic*-ul pascalian și deopotrivă de pierderea în *infiniul mare* (absolutul care-l absoarbe). Este o *mișcare înfințătoare*. Acestui tip de *mișcare* despre care ne vorbesc manuscrisele (cele consacrate seriilor de rapoarte în proporțiile dinamice, de exemplu) și, deopotrivă, un poem ca *Luceafărul*, îi corespunde noul concept propus de Eminescu: *infinirea*. Infinirea este în lucru, mărturisind despre acea capacitate (putere interioară) care face ca lucrul să nu fie „numai o servire“, ci și o „reproducere“, o „împlinire“. În felul acesta a *existat*, adică a *prinde ființă*, revine la a te afla într-o recunoștință fără de sfârșit.angoasă pascaliană, răul de infinit, viziunea existenței ca „balansare între două abisuri“, se preschimbă, la Eminescu,

într-o ne-limitată recunoștință pentru șansa pe care ai avut-o de a fi prins ființă. Cu aceasta suntem în măsură să sesizăm și cealaltă „mutație funcțională“ pe care a suferit-o *ideea europeană a înfiniului* în opera eminesciană și care se referă la transfigurarea *înțelesului ontologic* pe care-l are realul însuși.

Dacă *lucrul* nu este numai o *rătăcire* ci și o „împlinire“ (de sine) înseamnă că nu mai este un singur „lucru de mijloc“ între două abisuri. „*Lucrul de mijloc*“ pascalian a devenit „*cumpănă ontologică*“ la Eminescu. Stă în secretul ontologic al lucrului „forța“ de a echilibra abisurile lumii, de a institui în univers un regim de echilibru, de cumpănire ontologică. Aceasta fiind situația, înseamnă că *realul corporat* capătă dintr-o dată un statut ontologic echivalent cu acela pe care-l au celelalte două categorii ale nelimitei: Absolutul și Nimicul! Pentru a zugrăvi acest „chip“ onto-dinamic ființial al lucrului, Eminescu a izvodit, cum spuneam, un concept propriu, cel de *infinire*. Cercetarea acestei categorii abia și-a început cariera cu teoria ontologică a lui Noica despre „*limitație care nu limitează*“. Până acum asemenea adevăruri par a se fi spus cu totul întâmplător și în neștiință de suveranitatea lor metafizică. Eminescu pare a fi unul dintre cei mari, care stă alături de Pascal în legătură cu puținele noutăți *metafizice* care s-au putut spune despre *realul corporat* în cultura filosofică europeană. Doar Leibniz, cu *monodologia* lui, a mai dovedit o asemenea cunoaștere a realului. Însă el însuși a trebuit, spre a susține statutul ontologic al *monadei*, să recurgă la ideea monadei supreme, care este Dumnezeu, adică la *infiniul mare*. Leibniz a intuit *infinirea*, dar spiritul metafizicii sale nu depășește ideea pe care și-o făcuse europeanul despre *infiniul* în secolul al XVII-lea. Eminescu pare a sta, așadar, neclintit în lumina singulară a acestei mari descoperiri care a restabilit statutul ontologic atât de dramatic clătinat al *realului corporat*. Biruința sa ni se pare de o importanță aparte și în filosofia culturii, căci printr-o atare gândire se restabilește biruința *corporalului* în chiar mediul unei culturi care-l exilase parcă definitiv. Pariind pe *infiniul*, cultura occidentală nu mai avea ce face cu *corporalul limitat*. Acesta căzuse într-o poziție cu totul *subalternă* și, redus cum se afla la statutul *servirii*, va lăsa câmp liber sălbăticiilor în real și cu realul, la care se va deda omul european. A recupera statutul ontologic al *realului corporal*, și deci a-i restabili demnitatea ontică uzurpată, era tot una cu un act de *sanificare*. Sănătatea vieții practice a



omului european va trebui să treacă prin sănătatea lui metafizică. „Căzut e corpul nostru, când sufletu-i căzut“, scrie poetul în Mss. 2 254 (p. 102). Drumul spre Eminescu, aşadar, este drumul spre sănătate al culturii europene. Că va trece prin această „stație“ ori că spiritul european va ridica alta, alături, dezinteresându-se de drumurile bune deja ştiute, cum a mai făcut-o din acelaşi orgoliu nemăsurat, este mai puţin important. Cultura română însă trebuie să ia seama la ceea ce are. Pentru omul românesc calea spre salvările de mâine se află chiar înăuntrul acestei culturii. De va lua seama se va mântui. Prin Eminescu această cultură a reuşit să se mântuie de cea mai teribilă angoasă bazală asupra realului, iniţiind o direcţie creatoare de valoare universală.

### 3. Viziuni şi angoase în faţa realului

Definind noţiunile de atracţie şi respingere a compurilor în spaţiu, Newton a conceput „distanţa în ea însăşi ca o forţă“ (Spengler). Forţa este *universal distribuită* şi deci atotputernică. Corpurile mari şi cele mici sunt robite acestei forţe universale, de atracţie şi de respingere; apar, altfel spus, ca simple „jucării“ ale ei. Modul în care Newton concepe această forţă trădează o angoasă bazală, de adâncime. Universul newtonian este o nesfârşită compunere de forţe. Realurile sunt „jucăriile“ forţei cosmice. În acest univers predomină atotputernică o *energie* care nu se mai asimilează vechii *pneume greceşti* (logos divin), având ceva din natura *energiilor oarbe*. „Newton, el însuşi, s-a simţit disconfortabil cu această idee — în fapt ea l-a stăpânit pe sine nu el pe ea“ (Spengler, p. 211). Ne dăm seama că viziunea aceasta a provocat o uluitoare revoluţie epistemologică, întrucât omul european a fost nevoit să-şi revizuiască nu numai ideea despre *energia naturală* (care nemaifiind *pneuma* capătă caracter de „forţă oarbă“), dar şi ideea despre energia sufletească, întrucât aceasta, ca intelect, bunăoară, apare din nou ca ceva fundamental diferit în univers şi totodată ca fiind într-o opoziţie calitativă faţă de energiile naturii. Viziunea newtoniană despre forţa atotputernică şi gândul cutremurat al lui Pascal despre „trestia cugetătoare“ — iată polii între care se cuprinde angoasa omului nord-vestic. În câmpul acestei angoase se va cristaliza (din cunoaşteri şi năzăriri) mitul „cuceririi spaţiului-forţă“. Minţile cele mai ilustre ale acestei lumi vor ceda, fără excep-

ţie, ideii posibilităţii manipulării instrumentale a forţelor de atracţie şi de respingere. Un Leonardo va fi atât de şocat de persistenţa acestui secret impuls către stăpânirea forţei universale încât va lăsa sub pecetile tainei toate scrierile sale despre „maşina zburătoare“. Cine ştie dacă o asemenea năzuinţă ca şi punerea pe hârtie a gândurilor croite sub stăpânirea ei nu-i vor fi apărut drept semne ale unei trufii păcătoase până la sacrilegiu. Să nu uităm că toată Renaşterea era încă legată de viziunea grecilor despre logos, şi despre „corpul pneumatic“. Viziunea aceasta este, aşadar, nu numai fotografia unei deschideri ontologice, a unui tablou al „naturii“, dar totodată şi expresia unei teribile angoase, care macină sufletul nord-vesticului, angoasă care se modifică pe măsură ce coborâm pe axa nord-vest / sud-est. În 1846 deja această viziune se arată biruitoare în concepţia electro-dinamică a lui Faraday: „Nimic nu-mi pare a fi adevărat, în nici o parte a spaţiului (fie că este gol, cum se spune de regulă, fie că este plin de materie), cu excepţia forţelor şi a liniilor lor de manifestare (apud. Spengler, p. 211). Deja s-a ajuns la formularea conceptului de *Energie* prin care definiţia forţei a fost dezlegată de Dumnezeu, fiind astfel legată de „obiectul şi nu de subiectul stării de mişcare naturală“ (ibid.). Cum arată Spengler, noul concept, spre deosebire de cel newtonian, prezintă un „quantum de direcţionalitate“, nu o singură direcţie“. Tot ceea ce se întâmpla în structurile de profunzime ale spiritului european conducea acum spre ideea *naturii-mecanism*. Această idee ca şi direcţiile în care s-a mişcat spiritul european după biruinţa ei definitivă sunt consecinţa unei angoase bazale în care citim ambivalenţele sufletului european nord-vestic: a fi produsul naturii şi totuşi diferit calitativ de ea până la opoziţia faţă de natură, a fi superior oricărei întocmiri naturale (rezultatul întregii evoluţii) şi a fi totuşi cea mai fragilă fiinţă, a înţelege secretele universale şi totuşi a fi neputincios în faţa lor, o simplă jucărie a forţelor, şi deci a sortii. A fi în natură şi totuşi străin de ea, până la singularizare şi însingurare cosmică, a-i afla secretele şi a nu fi totuşi mai mult decât jucăria naturii, iată ce teribilă nelinişte s-a ivit în zarea sufletească a omului nord-vestic, odată cu Renaşterea. Viziunea laplaceană este ilustrativă în această direcţie: „daţi-mi un punct fix şi am să răstorn Universul!“ Câtă ambiguitate în această pretenţie! Este vizibilă neliniştea în faţa unui univers despre care declari că-i ştii secretele ultime, dar eşti nevoit să admiţi că pe cât de totală ţi-e ştiinţa, pe



atât de întregă neputință. Și totuși! Câtă trufie citim în răspunsul dat de Laplace lui Napoleon când împăratul l-a întrebat, nedumerit, unde este Dumnezeu în universul acesta pe deplin cognoscibil și riguros determinist: „N-avem nevoie, sire, de această ipoteză“, i-a răspuns filosoful. Principiul conservării energiei — formulat de R. Mayer, este o cucerire tipică în câmpul de pulsații al acestei neliniști propriu celui care vede peste tot atotputernicia unei energii de sumă invariabilă. Distincția pe care Descartes o făcea între cele două proprietăți ontologice incomparabile: *gândirea și întinderea* (proprietatea materiei este întinderea; a spiritului este gândirea, zice filosoful francez) prefigurează deja prima descriere etiologică a noii angoase. Acest *dualism cartezian* este simptomatic pentru neliniștea în fața unei existențe neunitare, a unei dualități ontologice ireductibile, care face din om o ființă în natură (naturală) și totuși străină în univers, separată ireductibil de restul naturii.

Ambiguitatea reapare în legătură cu modul de interpretare a experienței, adică tocmai în raport cu strategia raportărilor la natură. „Experiența înseamnă pentru noi / nord-vesticii, n.n. / o activitate a intelectului, care nu se limitează resemnată la a primi, a cunoaște și a aranja impresii actuale date, ci în a le trezi și a le descoperi cu scopul de a le controla și a le integra într-o unitate dezmărginită în care discontinuitatea lor senzorială este dizolvată. Experiența în sensul nostru posedă tendința / unei mișcări / de la *particular spre infinit* (...) Ceea ce pentru noi este o cale de a dobândi experiență pentru greci era o cale de a pierde (...). Știința noastră naturală exactă este imperativă, cea clasică este *θεωρία* (teoria) în semnul literal, adică rezultatul unei contemplări pasive“ (ibid., p. 198—199). Raportul cu natura este inversat. Omul tradițional era „acceptat“ fără conflicte în Natură, căci nu-și pierduse „naturalitatea“, omul modern accepta natura în măsura în care aceasta devine o altă „natură“, mereu re-elaborată (natura laborată): natura-laborator. Omul integrat în natură lasă locul unei *naturi integrate în rânduiala artificială croită* de om. „Puterile / din natură / sunt deopotrivă obiect de frică, de venerație și de investigație critică. Există o experiență religioasă și o experiență științifică“. Dorința de a numi această mișcare din natură conduce la „dogma“ forței, principala „categorie“ a fizicii europene. Fizica preia în fundamentele ei o nouă „religie“ care-și va arăta

efectele depline, de-abia în secolul XX, în cadrul curentului agresiv al materialismului dogmatic.

#### 4. În-corporarea și lumire

În mai toate cercetările care au vizat profilul subiectivității europene s-a ignorat aproape cu totul viața cotidiană, adică ceea ce te izbește de îndată ce-ți arunci ochiul pe ecranul zilnic al unei civilizații. Nu este vorba numai despre observarea moravurilor ci, în primul rând, despre ceea ce reprezintă stratul de suprafață al vieții unei colectivități: *raporturile cu obiectele*. (Nu este lipsit de semnificație mai înaltă disprețul la care este supus obiectul în civilizațiile opulente ale lumii de azi.) S-a încercat alcătuirea unei „științe a obiectelor“ (...cf. Baudrillard, A. Moles etc.) Aceasta însă pare a fi tributară „definiției“ pe care nord-vesticii o dau obiectului. În această definiție răzbate și viziunea disprețului la care este supus obiectul și „degradarea“ metafizică a *categoriei realului corporat* în mentalitatea cultă a europeanului. Raportul cu obiectul, așadar, este simptomatic pentru concepția profundă pe care o cultură o are asupra structurii și dinamicii realului și deci asupra rangului pe care acea cultură o atribuie Naturii și naturalului. De acest raport atârână echilibrul lumii în cercul unei culturi. Raportul, el însuși, își are sursa într-o atitudine în fața existenței, atitudine despre care ne vorbesc viziunile asupra realului. Că Eminescu atribuie realului corporat („lucrului“) o importanță metafizică reiese din concepția lui cu privire la răul de care a pierit Grecia: „Al doilea moment de însemnătate e acela care ne arată raportul în care lucrul stătea în societate. Grecii au necunoscut natura și valoarea lucrului (s. n.). Ei n-au înțeles că lucrul nu este numai o servire, că el e o devenire, o creare, o regenerare a propriei sale persoane, că lucrul nu poate produce numai, ci că el câștigă. Îndreptățirea pe care o are lucrul în dezvoltarea omului ei nu voiau s-o cunoască, ci, din contra, acela era privit ca sclavie, ca destinul specific al omului liber. Și asta e răul de care a pierit Grecia.“ Fragmentarium, p. 170). „Lucrul“, așadar, are autonomie ontologică. Orice lucru are importanța a ceva care servește, produce dar și ceea ce sporește lumea. A-l trata doar ca pe o slujire înseamnă nu numai a-l degrada ontologic ci, totodată, a intra în conflict cu legile sale cosmice, cu rosturile care, fiind țesute în rânduiala firii, nu pot fi luate în



deșert, nesocotite, decât cu prețul dezastrului ontologic („și asta e răul de care a pierit Grecia“, ne spune poetul). Realul corporat, lucrurile, așadar, se manifestă ca raporturi de participare la ființa lumii. „Cu fiecare lucru, Universul s-opințește“, se deschid în Univers noi regiuni ontologice. Și cum realul corporat este, în viziunea poetului, cumpăna ontologică între abisuri, manifestarea lucrului este ocazia și cadrul unui nou echilibru ontologic în marea fără hotar a neființei; acesta este misterul, taina lucrului, miracolul său.

## PARTEA A II-A

### DESPRE REAL. ELEMENTE DE ONTOLOGIE EMINESCIANĂ

#### CAPITOLUL I

##### REALUL NEGATIV. DESPRE DES-FIINȚARE

###### 1. Ecuația socială

Eminescu vorbește în opera lui teoretică despre depotențarea *realului*. În loc de a se împlini, realitatea suferă depotențări succesive, care anulează treptat „devenirea obținută“. Față de „ecuația“ sa, un asemenea real supus derealizării este un real cu semnul minus.

Categoria „realului negativ“ stârnește încordări și neliniști. Cum să admitem că intervalul de ieri până astăzi poartă măsura unui „deficit“ de real? Că până mâine „deficitul“ va crește încă mai mult? Ce „cântar“ ne permite să pronunțăm asemenea grave afirmații, cum că realul scade ori crește în interiorul său, în cercul manifestărilor sale? Tăria și valoarea, cugetării filosofice eminesciene (și a teoriilor sale) ține de hotărârea de a ridica munca la rangul de postulat *metafizic* al oricăror interpretări și explicații asupra *realului* în orizontul istoricității (cf. Heideger, Repere). Munca devine astfel modalitate revelatorie asupra condiției ontologice a *realului*. Munca are proprietatea de a afecta direct ființările, astfel că acestea pot să ajungă la ființă cu grave carențe compensate (cum ne arată C. Noica), după cum se află sub primejdia de a nu ajunge niciodată la ființă. Există orizonturi ale *realului* care învăluie peisaje ontologice triste, realuri precare ori chiar negative, adevărate spectre sau fantome de real, care nu sunt însă nici ele mai puțin eficiente ontologic. Ele participă, cu semnul lor, la marele dinamism al existen-



tei. Fenomenologia asimilează aceste alte orizonturi ontologice registrului ființării, când ele, de fapt, sunt de-a dreptul orizonturi ale retragerii și ale des-ființării.\*

Raporturile dintre „suma puterilor“ (energiilor) unei societăți (S), prisosul (p) obținut prin utilizarea acestor „puteri“ (ca energie de muncă) și cheltuielile (r) implicate de „reproducerea constantă“ a lui S (adică cheltuielile de întreținere sau de „reproducțiune“ a puterii de muncă) îmbracă, în viziunea lui Eminescu, forma unei ecuații, pe care o și denumește „ecuația socială“:

$$S = r + p$$

S, așadar, este un indicator sintetic al „realului socio-uman“, interpretat ca *potențial de viață* și ca *sursă* a oricărei civilizații (*potențial de evoluție*). Mărimea *r* reprezintă „valoarea reproducțiunii“ și deci „măsura“ realului uman ca bios, ca populație, ca „obiect etno-social“, iar mărimea *p* reprezintă „prisosul“, progresul în cultură și civilizație, adică *energie umană acumulată*, pe care organizarea socială o are la dispoziție. Ideea eminesciană a compensației muncii (cheltuite pentru întreținerea unui individ sau clase de indivizi) capătă, iată, expresia algebrică a unei ecuații, pe care poetul o va și denumi „ecuație socială“. Să presupunem însă că un grup anume se folosește de acest prisos (p) fără a oferi nimic în comparație, ceea ce înseamnă că se scade „p“ din termenul al doilea al ecuației, nu și din primul). Acest fapt preschimbă înțelesul mărimii „p“ (prisosul), din „măsură“ a creșterii și a progresului, în „povară“ suplimentară pentru munca socială („supliment“ de muncă „necompensată“) adică măsură a unui deficit în real. Partea aceasta de „povară“ este totodată cuantum al depotențării ontologice. Cu cât „sarcina“ lui „p“ sporește în masa lui „S“ (a sumei de puteri sociale), cu atât se intensifică procesele des-ființării, lărgind aria „realului negativ“.

Mărimea *p*, deci, este un „indice“ foarte sensibil, un fel de *balanță ontologică în real*. De el depinde *sensul ontologic al muncii*. Când „greutatea specifică“ a lui *p* în masa lui *S*

\* Eminescu, așadar, nu este integral interpretabil prin Heidegger. Realul — sumă, în viziunea lui Heidegger, este egal cu sine însuși, pentru că realul are în „mijlocul ființării sale“ Dasein-ul, care este și „suma“ tuturor posibilităților sale, este altminteri spus, factor transcendental.

crește peste un „prag critic“, se declanșează „procesele des-ființării“ în real.

## 2. Proportionalele realului. Realul negativ

Realul negativ se manifestă din momentul în care întregul raportat la el însuși, în seria manifestărilor sale, nu dă unitate ci o cifră subunitară. Altminteri spus: când *scăderea într-întregului din el însuși, în epoci consecutive, ne dă o mărime negativă* în creștere progresivă, este semn că ne aflăm în era declinului.

Mărimile negative se explică prin povara (sarcina negativă) aruncată asupra lui S de la momentul „0“ în momentul 1, 2, 3, n. Ecuațiile lui Eminescu pot fi examinate într-un cadru teoretic general, care nu este altul decât acela al teoriei „realului negativ“. Între conceptele generale ale teoriei trebuie consemnate unele precum acestea: „real negativ“, „deficit al realului“, „ecuație“ a realului, *proportionale dinamice* sau *geometrice* ale realului, *serie crescătoare*, *serie descrescătoare*, „sarcină“ negativă sau pozitivă etc.

Ecuația realului ne spune că avem de-a face cu un real care sporește în serii de rapoarte proportionale (*proportionale dinamice*) ori se menține staționar. Deci putem reține două concepte subordonate și care traduc intenția lui Eminescu privitoare la o știință generală a realului. Acestea sunt: „realul sporitor sau pozitiv și „realul staționar“ sau neutru. În amândouă cazurile, ecuația ne permite să vorbim despre un *echilibru* în real.

Seria:

$$\frac{4}{2} = \frac{8}{4} = \frac{10}{5} = \frac{12}{6} \text{ etc.}$$

este o „serie crescătoare“ și „ecuație“ totodată (2 — 2), deci un „real care înaintază“ în existență (se împlinește) în condiții de „echilibru dinamic“.

Dar în seria:

$$\frac{4}{2} = \frac{4}{2} = \frac{4}{2} \text{ etc.}$$

avem un „real staționar“ în condițiile unui „echilibru static“.



Nivelul realului fiind supraunitar, „realul” își „conservă” un „spor ontologic”, altfel spus se poate vorbi despre o „civilizație” și în condițiile echilibrului static, nu doar al celui dinamic.

Din momentul în care raportul este subunitar, deja „nivelul realului” se află sub pragul său „reproductiv”, semn că ne aflăm în prezența unui proces de recesiune a realului în seria manifestărilor sale. De exemplu, dacă luăm în considerare mărimile  $x_1 =$  „cantități de muncă” și  $a, b, c, n =$  consumurile (în societate) ( $a, b, c, \dots, n$ ), putem scrie rapoartele:

$$\frac{x}{a} + \frac{x}{b} + \frac{x}{c} + \dots + \frac{x}{n}$$

deci, valorile de sub linie cresc (expresie a „consumului”), fără ca să crească și cele de deasupra liniei (semn că sarcina muncii sociale n-a fost ușurată prin „înlesniri de civilizație”). În acest caz, legea ecuației sociale va împinge pătura superpusă spre o singură decizie: a „spori” mărimea lui „x” (sarcina muncii). Această „sporire” va atinge un prag dincolo de care „mărimea x” cu tot ceea ce înseamnă ea (potențial bio-socio-psiho-somatic al muncii) va intra într-un declin, astfel că sub aparența „ecuației” se petrece o istovire a forțelor omenești. Sporind „mărimea x” (sarcina muncii) fără compensații echivalente, se obține un „deficit” în „suma” de puteri sociale ale unei societăți (ceea ce este tot una cu un „deficit” de real, cu o „de-realizare” socială și umană). Cîine suportă deficitul? De unde vine? Din surplusul de muncă peste cheltuielile de reproducere a muncii, adică din scăderea corespunzătoare a surselor de existență ale „claselor pozitive” și deci din micșorarea potențialului biologic al muncii sociale. Dialectica realului în aceste rapoarte și proporții care abundă în manuscrisele poetului (asupra cărora vom stărui mai încolo) ne obligă la o examinarea atentă a sensului pe care Eminescu îl atribuie realului. Realul are, la Eminescu, subînțelesul unui factor metafizic „activ”. În viziunea sa, norma de echilibru ontologic este intrinsecă realului însuși, care apare astfel nu numai ca predispus dereglărilor, deci, derealizărilor, ci și ca un „corp înțelept”, având adică un „regulator cosmic”, care se distribuie asupra tuturor lucrurilor (se diversifică deci în raport cu diversitatea realului), fără să se „împartă”. Acest „regulator” este „proporțională geometrică” sau dinamică a

realului (lucrului): Raportul între finit și infinit este raportul între pătrat și cerc. Este: nu o mărime concretă, ci o proporțională între un maxim și un minim posibil. Cine trece peste maxim ori peste minim, e un dobitoc” (mss. Fr., p. 350). Eminescu examinează acele câmpuri deschise în real de acțiunea unor factori care încalcă sistematic legea proporționalei dinamice sau geometrice, inaugurând astfel un proces de progresivă desființare ontologică, un deficit care se acumulează în timp.

Realul negativ, ca deficit, este expresia „golului” de real pe care pătura superpusă știe să-l camufleze, prezentându-l ca pe un semn al progresului. Deficitul de real este baza apariției statului demagogic. „Moara de cuvinte”, „negustoria de vorbe”, „forma fără fond”, „personalitatea de fațadă” etc. reprezintă expresiile și măsura „desființărilor în real”. „Sinteza” lor este statul demagogic. Instituțiile izvodite în acest orizont compun „realul spectral”, adică o aparență de real, fațade goale, forme fără fond. Agenții care se manifestă într-un atare orizont (al realului negativ) alcătuiesc ceea ce Eminescu numește pătură superpusă. Trăsătura onto-istorică a acesteia este raportul negativ cu întregul (și în întreg). Activitățile păturii superpuse, deopotrivă cu creșterea aparatului de care acesta se slujește, măsoară ponderea realului negativ. Orice mare imperiu, de pildă, furnizează într-o amploare incredibilă asemenea indicatori ai manifestărilor desființătoare. Istoriografia legitimistă face din ei indici ai unei civilizații. Trebuie să știm însă că exact creșterea acestei „civilizații” măsoară gradul desființării, al depotențării ontologice a realului unor întregi popoare ori clase sociale etc.

Desigur că este dificil să judeci semnificația consumului elitelor. Este sigur că până la un punct acesta a fost un consum compensat prin înlesnirile de civilizație pe care le-au adus muncii sociale. Sursa acestor „înlesniri” însă, în imperiile istorice și deci în cazul „civilizațiilor” istorice imperiale, nu este munca elitei, ci prada și războiul. Lungă vreme acești doi factori au jucat rolul central în istoria civilizațiilor în sensul că mai toate eforturile creatoare ale elitelor au fost subordonate perfecționării aparatului de război și a statului fiscal, cel mult a aparatului comercial. Chiar și așa, de la un prag încolo începe seria istorică negativă. Dacă luăm exemplul imperiilor, vom constata că multe dintre ele n-au avut nici un rol sporitor, înscriindu-se în istorie ca ocazii ale unui tragic „scăzământ ontologic”. Simpla lor existență se



suprapune unor epoci ale declinului și depotențării ontologice a popoarelor aflate în zarea lor de afirmare.

### 3. Deficit ontologic și exces morfologic

Exersat lungă vreme pe datele științelor (cum am văzut), Eminescu trece la analiza realului istoric. Schema ontologică sădită în mintea oricui poate comunica cu duhul manuscriselor sale, este aceea a unui *real* în care *formele con-centrării* mențin în echilibru dinamic (conflictul ireductibil) pe cele ale *dispersării ontologice*. Înălțării dar și prăbușirii de lumi, ca în *Memento mori*, înființări, dar și des-ființări în *real*, pot fi „zărite” grație unei asemenea viziuni („vederi”) asupra realului. Examinând atent realul istoric, Eminescu ne previne asupra unei lumi „în scădere” — un lucru cu totul neobișnuit pentru viziunea nord-vestică (aceasta, cu excepția fizicii, era „obișnuită” să asimileze orice manifestare a realului în istorie unui *regim pozitiv de în-ființare ontologică*; precum pănirea postulatului evoluționist în teoriile occidentale este o dovadă pentru o atare concepție, cum teza despre un „progres” absolut în istorie este o altă dovadă). Eminescu rupe „vraja” teoriilor occidentale despre muncă și capital, prevenindu-ne asupra unei grave abateri ontologice de la „ecuația muncii”, deviere care aduce pe urmele ei un *deficit* ontologic, adică un *real* cu semnul minus. Acesta reprezintă partea des-ființată în realul însuși, care nu încetează, prin aceasta, să îndeplinească o *funcție ontologică*, de vreme ce este responsabilă de „mizeria”, suferința și dezastrul unor întregi etnii. Iată alte expresii ale *inecuației* și deci alte particularizări ale teoriei „realului negativ”. „Teoria ecuațiunii pentru protecționism” zice Eminescu în Mss. 2267.

„Dai 100 fr. pentru un ceasornic, care nu face decât 50 la Viena. Cestiunea este

$$100 \text{ fr} = 100 - 50 (+ 50 ?)$$

este termenul +50 echivalent c-o aptitudine oarecare de ceasornicărie, câștigată în țara sa proprie. Atunci nu e nici o pierdere.” (apud, p. 335). Dacă însă acea „mărime” nu e tradusă într-o aptitudine (un „spor ontologic”), atunci realul etniei tale suferă o diminuare, o depotențare ontologică în sfera manifestărilor comerciale. Aceste manifestări sunt tot

atâtea momente ale unei serii descrescătoare, desfășurarea tristă a „negativului” unei etnii. Termenii seriei sunt prăguri ale declinului și ale depotențării ontologice. În loc de a fi ocazie și orizont al propagării neamului în istorie, comerțul se preschimbă în orizont al retragerii și cadru al unui scăzământ ontologic. În acest orizont, realul etnic nu este altceva decât măsura acestor depotențări succesive, adică „real negativ” al declinului și-al „scăzământului ontologic”. M. Ma-noilescu va reuși, primul în gândirea economică a lumii, să aducă validarea acestei științe, ideii realului negativ, tocmai prin analizele sale consacrate raportului dintre comerțul internațional și economia națională. Cum e posibil ca același *real* care, într-o cultură, are o sarcină ontologică pozitivă, să aibă într-alta una negativă? Lucrul acesta Eminescu ni-l explică printr-o teorie complexă, cuprinzând o examinare ontologică a realului negativ. Această examinare combină un număr de teze, idei și teorii de rang mediu, dintre care enumerăm: teoria echivalenței muncilor (comună întregii gândiri economice de până la Eminescu și din epoca sa), teoria compensației prin muncă, teoria păturii superpuse („ideea” teoretică formulată integral de poet) etc. Fiecare dintre acestea dobândește, în utilizările poetului, calitatea unor teorii de rang mediu. De pildă, concepția despre pătura superpusă și teoria compensației au fost utilizate spre a explica fenomenul „selecției sociale negative”. Utilizate împreună, spre a explica fenomenul statului, acestea trei l-au condus pe poet într-o vecinătate spectaculoasă cu teoria statelor demagogice și despotice a lui Tocqueville. Teoria echivalenței și teoria păturii superpuse, utilizate pentru examinare la zi a proceselor de schimb internaționale ale României, au prilejuit anticiparea teoriei schimbului inegal și a sistemului de „exploatare” fiscal-comercială. Aceleași teorii aplicate în explicarea fenomenului puterii l-au condus la o strălucită biruință în explicarea fenomenului imperialist și al etnocratiei sud-est europene. Cu aceasta a fost inaugurată sociologia imperiului și a „tendurilor suburbiale”. Lucru de mare originalitate la care ajunge poetul este acela cum că, în orizontul realului negativ, toate instituțiile funcționează pe dos; selecția socială are și ea semn negativ, munca primește tot semn negativ, adică, cu cât crește volumul muncii cu atât crește *deficitul* civilizației unui popor, cu atât se accentuează declasarea și degenerarea etnică; cu cât se optimizează instituțiile, cu atât mai rău îi este poporului, cu cât se activează elitele, cu atât se lărgeste cercul dezor-



dinii și al dezagregării etc. Altminteri spus, deficitul ontologic (în real) antrenează un exces morfologic (de manifestări formale). Deși societatea e marcată de un grav deficit, totul pare a se manifesta în exces. Convingerea lui Eminescu este aceea că în tot ceea ce există pulsează o ecuație, astfel încât năzuia la o „teorie a ecuațiunii universale” (așa cum notează în Mss 2267, 92 v, apud., Fr. p. 335). Manuscrisele sale poartă sistematic semnele acestei năzuințe.

În Mss 2275 B găsim scris :

„/30/ Arta războiului

Armata inamică  $x = a + b + c + d$

armata amică  $y = c + d$

Cum o combat ? Ea ocupă o unitate de spațiu de două ori mai mare decât a mea, adică  $a + b + c + d$

Eu caut ca el să vie în locuri în cari să nu poată dezvolta pe  $c + d/3$ .

Și-i opun  
pe  $c + d/3$ .

Am deci superioritate numerică și-l bat.” (ibid.).

Dincolo de considerațiile de ordin tactic (care țin evident de tactica militară a războaielor clasice), ceea ce surprinde în această însemnare este *ideea* după care scăderea poate fi transfigurată în surplus, deficitul în excedent, dezavantajul în avantaj. Nu putea gândi astfel decât cel a cărui viziune asupra realului admite distincția între *funcția ontologică* și *investirea ontologică* a realului. O *investire ontologică* poate compensa un *deficit funcțional*. Omul este liber să *investească în real* o sarcină ontologică dată, ca răspuns la un deficit funcțional, al realului în raport cu fiecare dintre cele trei „dimensiuni” ale sale : pe linia (1) *determinațiilor*, a (2) *individualului* și a (3) *generalului*. Realul poate înregistra un deficit funcțional pe câte una, poate două ori chiar pe toate cele trei dimensiuni ontologice.

#### 4. Despre „scăzământul ontologic”

Realul așadar, poate fi marcat de un *deficit funcțional*. Dacă însă omul compensează acest *deficit ontologic*, realul păstrează o sarcină pozitivă. El crează lumi și le sporește, în

ciuda precarității sale. Chiar dacă Hegel a cunoscut regimul „realului negativ”, el l-a interpretat tot în orizontul culturii nord-vestice, atribuindu-i adică înțeles *pozitiv*, interpretându-l ca *factor ontologic sporitor*. Eminescu a sesizat acea expresie a realului care se manifestă ca *factor ontologic negativ*, în stare adică să *diminueze substanța lumii*, să *provoace „catastrofe ontologice”* (pe care iarăși Noica le-a asimilat și el doar categoriei „realului precar”, depășind hegelianismul, însă tot pe o direcție hegeliană). La scară universală, ne spune poetul, „toate sunt o ecuațiune. Orice moment în viața Universului e o ecuațiune a momentului următor. Orice moment prezent e ecuațiunea momentului trecut.” (Mss 2267, 82 v, p. 332 Fr.).

$$x = \frac{x}{a} \cdot \frac{x}{b} \cdot \frac{x}{c} \cdot \frac{x}{d} \dots = \frac{x}{x} \text{ ecuația universală}$$

$$1 = \frac{99}{100} + \frac{1}{100}$$

/40 v/ Termenii sunt ca documentele de moșii, în care se arată fiecare ce are din totalitate

$$x = \frac{x}{a} \cdot \frac{x}{b} \cdot \frac{x}{c} \dots = \frac{x}{x} \text{ (apud Fr., p. 333)}$$

Totul în real reprezintă o *diversitate nelimitată* de distribuții între diversele „termene ontologice”, în *limitele* unei ecuații date. Lumea este o *diversitate de proporții dinamice* (și deci de lumi alternative) în cadrul delimitat al unor ecuații ontologice. Proporția și ecuația sunt, așadar, cele două *idei numerice* care dau seama despre secretele existenței. Spunând doar atât, Eminescu încă ar fi fost unul din oamenii mari ai epocii sale. Cu teoria „realului negativ” însă el și-a depășit epoca, iar mai târziu, când și acel adevăr se impusese în *matematică*, „specialiștii” nu s-au mai uitat în manuscrisele poetului. Lucrul cel mai curios este că atunci când matematica a impus ideea „realului negativ” cultura Occidentului a utilizat-o sub semnificația „realului pozitiv”. Gândul că „realul negativ” instituie orizonturi de scădere ontologică în existență n-a devenit după știința noastră, bun comun și idee teoretică generală decât în cercul cultural medial și, aici, în mod sigur, în cadrul culturii românești.



Biruința fenomenologiei s-a repurtat din altă direcție decât aceea pe care înaintase gândul lui Eminescu și după câte reușim noi să înțelegem se îndepărtează de „soluția” eminesciană, resuscitând orizontul pascalian, la altă scară evident. A situa nimicul în inima „lucrului” (cum face fenomenologia) înseamnă a resuscita viziunea pascaliană asupra realului ca „lucru de mijloc” între două abisuri. Fenomenologia, așadar, pare a ieși integral din cutremurarea pascaliană. Or, la aceeași chestiune, Eminescu interpretase altfel. În viziunea lui, realul ca manifestare concretă are puterea să se înființeze, păstrându-și identitatea (aidoma ecuației în șirul proporționalelor geometrice sau dinamice), dar ca orizont al investirii ontologice (în cadrul raporturilor lucrului cu omul sau cu alte lucruri) — el poate căpăta o valoare negativă : din loc al înființării poate deveni loc al desființării sale (fără ca prin aceasta funcția lui ontologică să fie afectată).

Realul, așadar, este o compoziție de forțe care conduc fie la împlinire, fie la desființare, fie la blocare ontologică. Forța înființătoare și cea desființătoare se află în echilibru, astfel încât realul nu este pur și simplu un „lucru de mijloc între două abisuri”, ci chiar locul celui echilibru universal, adică tendință spre ecuație și ecuație totodată, deci cumpănă ontologică. Cu această viziune a realului — cumpănă ontologică — marea neliniște pascaliană a primit, prin Eminescu, o altă „soluționare”.

## 5. Realul — cumpănă

În lumina acestei „teorii” asupra realului, putem încerca, în fine, să tălmăcim și această „însemnare” eminesciană (pe care atât de corect a tradus-o Constantin Barbu) din Mss. 2281 :

„Timp = t  
Spațiu = s  
cauz. = c

Das Wesen der Welt Ens realissimum  
Nonens — Fiens — Ens — Defiens — Nomens  
Ens = E (t + s + c) = E — t — s — c.  
Denun  
Nonsum — fior — sind — derum — nonsum

Complexul ideilor obicinuite — vertebrele caracterului — a Eului” (apud Fr. p. 356).

Din acest mss putem, în fine, deduce două lucruri :

1. Faptul că Eminescu scrie „categoriile” ontologice sub forma unei cumpene (parcă voind să capteze o hieroglifă a realului), în care Ens-ul reprezintă un „punct” de echilibru ontologic între cele două nimicuri (Nonens), este de natură să ne lămurească atât asupra apropierii sale de Pascal, cât și asupra distanțării, de acesta. La Pascal realul (ens) este un „lucru de mijloc” între cele două abisuri, „rătăcind” pe o „suprafață” ontologică fără margine. La Eminescu realul este „cumpănă ontologică” între cele două nimicuri și ca atare ipostaza acestuia nu mai este „rătăcirea” și dispersia ontologică, ci „echilibrul” și con-centrarea ontologică.

2. Mai apoi, în rândul următor al notării sale, Eminescu ne propune și cheia interpretării și astfel ne oprește să asimilăm Ens-ul la vreo categorie a nimicului, dezvoltată în diversele „ontologii” ale culturii europene sau indiene.

$$\text{Ens} = E - (t + s + c) = E - t - s - c.$$

Dacă ținem seama că t, s, c sunt mărimi negative (căci sunt infinite), atunci se vede clar ideea lui Eminescu despre esența realului ca „mărimă pozitivă” ; în ecuația aceasta, „E” este o „mărimă pozitivă”. Aceasta s-ar putea interpreta și astfel : în real pulsează două „forțe”, una cumulează vectorii negativi (desființători) — timpul (t), spațiul (s), cauzalitatea (c) — și alta care întretine o tendință împlinitoare în real, adică un fenomen de concentrare ontologică în jurul unui „punct de gravitațiune propriu”.

Iar această însemnare din Mss 2255, care ar părea să îndreptățească asimilarea gândirii eminesciene la cea schopenhaueriană, ne arată cât de mult se îndepărtase poetul de ontologia „tradițională” (care, cum vedem, este doar o ipostază ontologică asupra realului, nu singura) :

„Deși comparațiunile schiopătează (deci, Eminescu ne previne că, în continuare, totul trebuie luat sub regimul comparației, n. n. I. B.), totuși un analogon al celui ens lipsit de timp ar fi simțiciunea corpului omenesc — oricând îl atingi pe acesta se manifestă simțirea — și oriunde atingi istoria în timp și natura în spațiu se manifestă voința” (Fr. p. 356. s. n.).



Simțiciunea este în timp, dar simțirea se manifestă ca un pozitiv în raport cu negativul mărimii infinite care este timpul. Iar „voința” are aici înțeles de forță care se declanșează ca mărime pozitivă în mediul de mărime infinită și deci de valoare negativă. Dar iată un text lămuritor după Mss 2255 :

#### „Antinomiiile

În teză se ia spațiu, timp, cauzalitate ca mărimi determinate.

În antiteză ele se iau ca mărimi infinite.

În amândouă Kant are dreptate (...)

Când un corp moare își pierde centrul de gravitație a puterilor lui (ibid. apud, 317). Ca să înțelegem amândouă textele și să înaintăm încă spre centrul ideii eminesciene să zăbovim asupra acestei notații din Mss 2255 :

„Heraclid zice că niciodată același om nu s-a coborât de două ori în același râu. Cu toate ideile cari cuprind un joc cu infinitul timpului și al spațiului și aceasta *culminează într-o antinomie* (s.n.) încât și *contrariul e adevărat* (s. n.). Adică, din contra, același râu oglindește în liniștita-i adâncime aceleași umbritoare păduri(.) acelaș cer. Materia numai — acest Ahașver neobosit al formelor — e pururi alta, formele însă aceleași, încât în apa vecinic călătoare îți vezi chipul rămânând pe loc. Râul timpului pare a curge; *suma de viață* și de *forme posibile* coexistă într-un vecinic prezent“.

Viziunea metafizică a unui real în care forțele *concentrării ontologice* le țin în echilibru (antagonic) pe cele ale *dispersiei ontologice* este copleșitoare. Realul, în această viziune, nu mai este expus primejdiei, anunțate de strigarea pascaliană, a risipirii ontologice. Acest aforism datat 30 ianuarie 1880 este un concentrat metafizic din care putem extrage un înțeles sintetic privitor la viziunea ontodinamică a lui Eminescu asupra realului.

1. Orice *real* este un loc al echilibrului ontologic și deci ecuație. Realul este o cumpănă ontologică. Orice s-ar întâmpla, realul nu poate sări din proporția lui decât cu consecința desființării sale, a pierderii identității sale. Ca real, și deci ca identitate ontologică, el este o *cumpănă* între două nimicuri, adică, în și prin el, existența prinde *contur*, *echilibru*, *identitate*, *stabilitate*, *concentrare*. Aceasta este diferența între ideea eminesciană a realului-cumpănă ontologică și ideea pascaliană a realului — lucru de mijloc între două nimicuri.

2. În orice real, așadar, există „mărimi de sarcină“, *sarcini ontologice pozitive* și *sarcini ontologice negative*; într-un caz se instituie o înaintare în existență, în celălalt, o retragere din existență.

3. Când seria progresivă este egală cu cea regresivă, realul atinge starea de neutralitate ontologică. Nici în acest caz însă funcția sa ontologică nu încetează, lucru pe care Eminescu îl indică printr-o sintagmă specială, „zero-dinamic“. Cu aceasta suntem în măsură să evidențiem diferența dintre viziunea europeană a lui Eminescu și viziunea indiană asupra „nimicului“. Indianul nu vorbește despre un *nimic al realului* și deci nu recunoaște realului o funcție ontologică. Numai retragerea totală din orice real asigură împlinirea ontologică și deci unitatea și identitatea cu marele Tot (care este una cu Neantul, Nirvana). Eminescu n-a mers mai departe de Kant în chestiunea celor patru forme de nimic. Contribuția sa însă a fost alta. El a stabilit în funcția ontologică a realului condiția identității sale și a unității sale cu întregul, legând regimul diferențierii realului de „*sarcina ontologică*“ pe care acesta o preia prin „investire ontologică“.

Iată o exprimare „fenomenologică“ a principiului ontologic în Mss 2255 :

„Soarele a zvârlit Pământul la o distanță oarecare de spațiu.“

Această distanță e egală diferenței de temperatură între Soare și Pământ.

Soarele răcește, Pământul răcește.

Cu cât temperatura lor se apropie, se diminuează distanța. Pământul se apropie în spirală de soare. Oare reîmpreunându-se prin o ciocnire uriașă, potența accelerațiunii va reproduce unitatea originară de căldură pe care-o avusese interiorul trecutului) nebuloasa ?

*That is the question*

Distanțele nu sunt decât diferențe de temperatură. Orice element ridicat la temperatură înaltă, disociat, hidrogenul, aurul 2000°C merg spre egalul lor : spre Soare“.

„Pentru a explica varietatea fenomenelor, trebuie să le substituim o oarecare cantitate constantă, fie acea cantitate de timp, fie de spațiu, fie de energie, fie de căteștrele. Toată lumea fenomenologică nu este atunci decât echivalentul împărțit în termeni, a aceleiași sume și aceleiași cantități, pe cari noi apriori am substituit-o...“ (ibid., pp. 354—355). Nu



știm dacă aceste rânduri cuprind numai „note“ sau și „gânduri“ proprii. Oricum ar fi, duhul care a prezidat notarea ni se tâlmăcește ca purtător al unei viziuni mai înalte asupra realului, prin care Eminescu se arată extrem de preocupat de acele forțe care prin con-centrare ontologică introduc diferențierea și deci eterogeneitatea într-un real (chiar dacă de „sumă constantă“, cum reieșea din „imaginea“ pe care i-o compusese știința epocii, în speță principiul al doilea al termodinamicii, formulat de Clausius, atât de atent examinat de poet, cum o devedesc manuscrisele, cum o probează și această însemnare).

Există deci grade de concentrare sau de dispersie ontologică de care depinde regimul realelor. Numim acest fenomen „investire ontologică“ în real (și a realului). Dacă deficitul funcțional descrie precaritatea realului, „sarcina ontologică“ descrie „sportul“ sau „deficitul“ realului în cercul manifestărilor sale fenomenologice. Principiul lor ontologic este „proporționala dinamică“.

## 6. Neutralitatea ontologică

Dacă ar fi să ilustrăm cazuri de neutralitate ontologică am putea invoca, bunăoară, sistemele etice și esteticul. Realul etic antrenează cu înaintarea sa în existență o „purificare afectivă“, astfel că biruința etică instituie o „stare logică de relativ vid afectiv“ (Șt. Lupașcu, Logica dinamică a contradictoriului..., p. 359). Despre această stare ne vorbește *Glossa* lui Eminescu. Toate sistemele etice au conceput eticul fără afectivitate, încât este o ciudățenie să întâlnești interpretări care au văzut în *Glossa* triumful pesimismului. Finalul din poemul *Luceafărul* este încadrabil într-o viziune de ontologie a realului nostru. Neutralitate ontologică vădesc artele, unde, totuși, pasiunea, emoția, sentimentul nu sunt ocolite ci chiar potențate. Cu *faptul estetic*, însă, neutralitatea ontologică nu mai are caracter nuclear, căci a învăluit lumea în mediul plenitudinării neutralității. Opera de artă poate fi „simultan, marmură neclintită și femeie care dansează“, lacul universal, același pentru toată lumea, și „cutare lac particular, diferit de oricare alt lac văzut și imaginat“ (ibid., p. 364). „Opera de artă va fi cu atât mai estetică cu cât va fi mai puțin subiectivă și mai puțin obiectivă, în același timp, ori, mai exact, concomitent semisubiectivă și semi-

obiectivă sau, încă, jumătate reală și jumătate ireală totodată, adică mai puțin ireală și mai puțin reală... Și tocmai aceasta înseamnă ficțiune...“ (Șt. L., p. 363). Logica dinamică a contradictoriului ne ajută să înțelegem domeniul neutralității ontologice, al realului neutru. În acest orizont  $A + \frac{A}{A}$  nu ne

dă zero, ca în algebră;  $1 + 1 (-1)$  este, în această viziune, întotdeauna egal cu *ceva* care instaurează în univers cea de a treia devenire, care nu este nici devenirea lui  $+1$ , nici a lui  $-1$ , ci „devenirea cuantică“ în care un real este în același timp o stare și opusul ei, undă și corpuscul, de exemplu, cum ni se arată în microfizică. Psihismul în actele *creatoare pure* este ilustrarea cea mai adecvată a realului neutru, încât ne dăm seama că foarte multe *processe* în real nu pot fi înțelese decât cu „științele“ realului neutru. De aceea sunt atât de nemulțumitoare esteticile tradiționale ca și psihologia ori sociologia tradițională. Ele au apelat fie la științele realului pozitiv, fie la cele ale realului negativ, (cazul asimilării artei cu boala), când, de fapt, procesele estetice, etice, în genere, procesele *creatoare* nu pot fi înțelese decât în cadrul științelor realului neutru. Știință a realului pozitiv și a realului negativ este psihanaliza lui Freud; din această pricină ea nici nu mai este eficientă într-o serie de patologii care nu mai pot fi asimilate „insurecției biologicului“ sau „fizicului“ în conștiință, ci pur și simplu dereglărilor *interiorității mentale*, adică psihismului *insuși*. Așa se explică marea reorientare a psihanalizei după Jung. Psihologia lui Jung este prima știință a realului neutru din seria științelor europene. Tot astfel hermeneutica lui M. Eliade, care dovedește că dincolo de orice *existențial* nu este nimic, ci un *ec-sistențial*, care este domeniul *sacralului*.

## CAPITOLUL II

### TENSIUNILE REALULUI. DESPRE PIEIRE

#### 1. Puterea lucrului absent

Sfârșitul secolului al XIX-lea inaugurează confruntarea dintre ontologia tradițională a realului și „noua realitate“ a științelor. „Criza“ provocată de această confruntare a fost me-



diul unui prelungit impas din care a ieșit, la mijlocul secolului XX, fenomenologia. Noul real al științelor nu mai putea fi interpretat în cadrul vechii filosofii. Ontologia realului a lui precar a lui C. Noica și teoria celor „trei materii” a lui St. Lupășcu se ivesc odată cu fenomenologia în acest spațiu cultural european de renaștere a filosofiei, ca demers de interpretare meta-fizică a realului. Interpretarea lupășciană rupe total cu orice înțeles substanțialist al „materiei”. Același principiu care explică mișcarea, planul desfășurat al existenței, explică și structurile, con-centrările ontologice și deci „rezistențele” relative care „conferă reprezentării noastre sensibile impresia de realitate fizică, consistentă și opacă, numită de noi materie” (op. cit., p. 23). Acesta este „principiul antagonismului” în baza căruia se poate susține că energia „deține dinamisme antagoniste”, care sunt de așa natură încât „actualizarea unuia implică potențializarea celuilalt”, sau ambele se „echilibrează la același nivel de actualizare și potențializare”. Curiozitatea este că potențializarea unui „dynamism” nu înseamnă „slăbirea” lui efectivă, cum ne-am așteptat, ci-i procură un alt fel de „putere” de vreme ce-l face în stare să se „opună” „dezactualizării sale riguroase”. Altminteri spus, „tăria” sistemelor realului nu constă numai în actualitatea lor, ci și în deficitul lor, iar de la un prag încolo mai ales în acest „deficit”. Lucrul acesta fusese remarcat de Eminescu. El observa în Mss 2263/22/, că „virtualitatea de-a trăi” și viața însăși sunt opuse, una fiind suma de energie iar cealaltă sumă de mișcare sau, în termenii lupășcieni, una fiind expresia potențializării care se opune dezactualizării sale riguroase (și deci epuizării potențialului vital). Iată cugetarea poetului:

„Suma de energie e virtualitatea (virtualitatea de-a trăi), suma de mișcare e viața. Virtualitate — viață sunt opuse” (apud. Fr. p. 362). Noica va remarcă în „Tratatul” său tăria ontologică a părții „absente” din realul actualizat; absența îl face „precar”, dar nu-i afectează, prin aceasta, eficiența („puterea”) ontologică. „Greutatea specifică” a realului precar este egală (ontologic) cu „greutatea specifică” a realului împlinit. Iată o „curiozitate” pe care ontologia tradițională a ignorat-o. Ba mai mult chiar, să ne imaginăm, cum și face eul poetic eminescian, că diferența „virtualitate-viață” se fixează într-un „echilibru”. Actul prin care s-a „exprimat” acel „echilibru” te poate situa în eternitate. Este „privirea în zarea eternei dimineți” a poetului. Unde este „localizată”

această „dimineată eternă”?! Nicăieri în spațiul fizic și totuși ea este prezentă în real ca orizont de împlinire ontologică, deci ca „eveniment” propriu „sistemizărilor energice” a celei de-a treia „materii”, de care ne vorbește Lupășcu. „Ideea mea vizionară despre nemurirea sufletului, scrie poetul în Mss 2 255. Și notează mai departe:

$$m = \frac{m}{m} - \frac{m}{m} = -\frac{m}{2} + -\frac{m}{3} + \frac{m}{4} - + \frac{m}{5} - + \frac{m}{6} - \\ - + -\frac{m}{7} \dots = -\frac{m}{m}$$

Dar acest  $\frac{m}{m}$  : trebuie să se repete. Cliseu.” (apud, Fr. p. 341).

Te simți îndrituit să te întrebi, așadar, ce este mai puternic într-un sistem (al realității): ceea ce se manifestă ca actualitate sau ceea ce „există” ca potențialitate. De unde se vede că în orice „real” au eficacitate deopotrivă stările virtuale, posibilele, absențele, nu numai stările actuale (ceea ce înțelege filosofia pozitivistă prin „real”). Ba, oarecum, putem spune că partea de virtualitate a unui sistem are un grad mai înalt de realitate decât partea sa actualizată, care este înalt fenomenalizată, lipsindu-i parcă profunzimea, esențialitatea. Este așadar o eroare, cu rădăcini în perspectivele pozitivist-mecaniciste, să spunem realul posibilului, de vreme ce așa-zisul „real” al pozitivismului nu este deloc mai puternic în sistemul realității decât posibilul, căci amândouă sunt interioare acestui sistem. Opus „posibilului” nu este „realul”, ci numai partea lui actualizată, „actualul”, partea manifestă. Eroarea pozitivistă preia un alt tip de reductionism, pe acela cu privire la interpretarea istoricizantă a esenței timpului și astfel proiectează „posibilul” într-un viitor incert al devenirii realului (din ce?!). deschizând în felul acesta calea spre fetișismul utopiilor de care este plin secolul al XX-lea, (ca urmare a crizei ontologiei tradiționale a realului și deci a crizei conștiinței europene, în general). Or, cum vedem (și cum ni s-a lămurit în cadrul fenomenologiei), potențialitatea (în care stau toate „posibilele” ca-ntr-o „placentă” este în interiorul realității și, dacă ar fi să invocăm temporalitatea, ar trebui să observăm că „locul” temporal al acestei virtualități (și deci



al „viitorilor posibili“) este mai degrabă „trecutul“ decât „viitorul“ suspendat al pozitivismului. Nu viitorul, ci *trecutul* este timpul cu potențial evoluționar și chiar revoluționar. „Viitorul“ nu ne poate oferi decât un gol de lume dacă nu izvorăște din trecut. Din prezent n-are cum „izvorî“, căci prezentul este însăși *actualitatea* pură, ori esența viitorului este potențialitatea. „Nu ne-am trezit noi, scrie Eminescu, în Mss 2 285, — s-au trezit secolii din urma noastră și ne-au scuturat din somn“ (apud Fr. p. 144). Toate utopiile secolului al XX-lea își arată astfel deficiența ca ontologii ratate, ca eșecuri ale unei gândiri depășite tocmai de „noul real“ al științelor secolului al XX-lea. Toată grozăvia utopiană a acestui secol izvorăște din această deficiență ontologică a unei gândiri rămasă în urma mișcării științelor moderne (mai ales „noua fizică“). Așa-numita „filosofie socială“ invocată în orizontul utopian al secolului al XX-lea este total depășită și cu cât este mai mare încăpățânarea omului de acțiune de a se situa pe pozițiile ei cu atât mai adâncă va fi criza realului și mai îndoielnică ieșirea la liman. Se cere o grabnică depășire, așadar, a acestor „filosofii“ și, pentru viitorul culturii române, este o mare șansă prezența noilor filosofii de tipul ontologiei noichiene a realului precar, ori a ontologiei celor „trei materii“ a lui Lupășcu. Ca să nu invocăm deocamdată marea deschidere eminesciană spre ontologia „realului negativ“, pe care se poate întemeia, în fine, o sociologie realistă (o asemenea sociologie se află încă la începuturile ei, după opinia noastră și este iarăși o mare șansă întâmplarea că în cultura română această sociologie a fost întemeiată deja în secolul al XIX-lea, în scrieri ca cele ale lui Eminescu și ale unora dintre junimiști, ale socialistului Gherea, ale lui Iorga, la începutul secolului XX, etc.). Așadar, adevărata opoziție, revelatorie într-o ontologie a realului, nu este aceea atât de vehiculată în cadrul filosofiei pozitivistice — dintre real și posibil — ci aceea dintre „actual“ și „posibil“. În felul acesta ni se redeschide calea spre buna înțelegere a celor două stări ale realului (*actuală* și *potențială*), amândouă, cum am văzut, tot atât de puternice (ba, în fazele de tinerețe, potențialul fiind o forță vitală mai puternică decât actualul), inducând acea *rezistență* sistemului în raport cu forțele morții și ale destrămării. Eminescu are în vedere mereu, în mss-le sale, o asemenea dialectică dintre actual și potențial, pe care o exprimă sub forma rapoartelor, expunând la numărător („di-

videndul“) *actual-izarea* și la numitor („divizor“) *potențialitatea*:

„Pe cât timp inecuația e favorabilă cantității concrete (dividendului) lucrurile merg bine, pe cât timp cantitatea concretă (dividendul) și cantitatea ce crește în progresie (s.n.) (divizorul) sunt egali, e culmea dezvoltării, pe cât timp inecuația e defavorabilă dividendului, lucrurile merg rău, merg spre nimicire, spre zero.

În toate cunoștințele unitare, rezultatele sunt apriorice.

Ele sunt sau :

$$\frac{n}{n-a} = \text{copilărie}$$

$$\frac{n}{n} \text{ — adevărată cumpănă, echilibru, statică, bărbăție}$$

sau

$$\frac{n}{n^2} \text{ mișcare, dezechilibru, mecanică, maturitate, bătrânețe}$$

sau

$$\frac{n}{n} \text{ pieire, absurd, zero, stingere (Mss. 2 255, 352, apud}$$

Fr. p. 124).

Surpriza acestei dialectici în real, pe care ne-o lămurește Eminescu într-un asemenea raport este foarte mare. Mai întâi, vom observa că Eminescu avea o înțelegere nouă asupra realului, în contextul ontologiilor tradiționale. El nu reduce „realul“ la „mărimea concretă“ (adică la ceea ce se *actualizează*, are *actualitate*). În al doilea rând, el recuperează sensul dinamismului interior al realului, prin acest raport între două mărimi care variază invers : una spre actualizare maximă, cealaltă spre o potențializare mereu crescătoare. Aceasta poate atinge un nivel peste care seria realului se întoarce în opusul ei, de unde începe pieirea, stingerea, absurdul. Interesant este, mai apoi că divizorul crește progresiv, neîncetat, se „mișcă“, altfel spus, în aceeași direcție (spre infinit), pe câtă vreme numărătorul are două direcții de mișcare : una de creștere, până în clipa în care numitorul, trecând peste un anume prag



(nivelul absurd), preschimbă creșterea număratorului în inversul ei, și astfel începe declinul, pieirea. Lucrul acesta a fost și rămâne încă extrem de surprinzător pentru mentalul european obișnuit să mizeze pe o devenire progresivistă nesfârșită, asimilând astfel orice devenire unui proces de înaintare ontologică, și deci unei împliniri. Eminescu, așadar, distinge între devenirile care aduc împlinire realului și cele care-i aduc desființare (deveniri înființătoare și desființătoare). Toate manuscrisele sale și scrierile politice sunt centrate pe elaborarea unei teorii care să dea seama, despre această dialectică a cumpenei ontologice în real, ca și despre criteriile care ne-ar îngădui să distingem între devenirea care înființează realul și cea care-l desființează. Chestiunea era de nouitate pentru epoca aceea și a rămas în mare măsură astfel și astăzi.

Eminescu a determinat mecanismele socio-politice și economice, care induc și întrețin procese de desființare a realului uman în istorie. Lucrul acesta nu fusese spus până la el. Vom reveni într-un capitol special asupra chestiunii.

## 2. Legea corelației creșterii și descreșterii

Reținem deocamdată că potențialul (posibilul) este o forță interioară a sistemului, a cărei trăsătură distinctivă, față de forța activă (aceea care actualizează sistemul), constă în aceea că se opune desființărilor în real datorate actualizărilor sistemului în prima sa fază, după care, dacă se trece de un prag critic, grăbește pieirea sistemului însuși. Vom observa, de pildă, că în toate sistemele care-și ignoră trecutul (zona potențialității lor) nu crește forța de actualizare ci, în mod paradoxal, potențializarea crește rapid, trecând peste un prag critic și astfel începe declinul sistemului. Acesta este cazul tuturor sistemelor sociologice utopiene. Ele se nasc din rup-tura cu trecutul, care astfel devine potențialitate pură, fără nici o relație (nici chiar conflictuală) cu forțele actualizării, și astfel se grăbește pieirea sistemului. Cu acest prilej se cuvine să înlăturăm o a doua interpretare falsă pe care a propus-o filosofia pozitivist-utopiană cu privire la dialectica actualului cu potențialul în real. Adevăratul antagonism în sistemul realului fiind acela dintre forțele actualizării și cele ale potențialității, ne dăm seama că, transpus în structură temporală, acest antagonism este acela dintre trecut și prezent, nu dintre trecut și viitor. Din clipa în care trecutul a fost inhibat

încetează orice antagonism și deci sistemul intră în declin prin intensificarea tendinței de actualizare căreia nu i se mai poate opune nimic (căci trecutul ca potențialitate, și deci ca forță conservatoare, a fost „blocat”, inhibat). Pentru ca să nu se zărească blocarea dialecticii forțelor interne ale realului filosofia pozitivist-utopiană recurge la un „șiretlic”: o proiectează într-o zonă ireală: ca dialectică între un trecut (blocat) și un viitor (utopian și deci ireal). În felul acesta, la adăpostul unei fantasmă de real se dă libertate forțelor de actualizare care se preschimbă astfel în forțe de epuizare, de grabnică pieire a realului. Acesta este un real cu o dialectică blocată și el este propriu tuturor sistemelor utopiene, indiferent de natura și forma lor (și deci de justificarea pe care și-o găsesc). Forțele pur utopiene sunt opusul „mărimilor concrete”, dar nu oricum, ci opusul lor absolut, adică sunt expresia unor „mărimi infinite”. Eminescu examinează o întreagă serie de situații care s-a încadrat într-o teorie a realului blocat (cu dialectică blocată). „Orice mărime concretă, scrie poetul în Mss. 2255, determinată, finită, care devine dividend, diviză printr-o mărime care crește în progresiune infinită, se fracționează la zero, iar peste zero la contrariul de ce însemna odinioară.

Curva	$\frac{\text{muliere}}{\text{bărbat}}$	Despoți	$\frac{\text{putere publică}}{\text{gintă}}$
Advocați	$\frac{\text{Echitate}}{\text{Caz}}$	(apud Fr., p. 117)	

Ceva a blocat dialectica realului și astfel forțele de creștere în real s-au blocat. A început declinul. Observăm că atunci când mărimea divizoare (cea la care se împarte) crește la infinit, sistematizarea înființătoare a realului (exprimată ca „mărime concretă” la numărator) se transformă în opusul ei, adică din forță de actualizare împlinitoare a realului, devine real negativ (loc și proces de desființare a realului). Când raportarea la bărbat se pervertește când, altfel spus, tendința care se opune potențializării femeii, adică „dezactualizării ei precise”, trece peste un prag critic de creștere (în acest caz senzualismul erotic capătă proporții nelimitate, insașiabile) feminitatea trece în contrariul ei (curva). Tot astfel când ginta ca mărime, care se opune dezactuali-



zării precise a puterii publice, trece, ca *libido dominandi* (iubire de putere, de a stăpâni), peste un prag critic, ea determină transformarea „mărimii concrete” inițiale (puterea publică) în opusul ei (despotism). Aceste raporturi în real ne previn asupra dialecticii relației dintre forțele de actualizare și cele de potențializare în interiorul realului. Realul, în viața lui Eminescu, este o încrucișare de „curente” (puteri): unul al împlinirii sale/, al „vieții”, și altul, de-a curmezișul, care se accentuează pe măsură ce ne îndepărtăm de „punctul de concentrație” și care aduce o „degenerare” progresivă /destrămare de ființă/. Primul este „albia” unei mișcări verticale (împlinirea ființei în real este o mișcare ascendentă). Al doilea curent este albia unei mișcări orizontale, căci implică „îndepărtarea” de „punctul de concentrație” al realului corporat. „Forța ce lucrează în afară de noi” /de realul considerat/ provoacă o „mutare a punctului de gravitație” dar nu o stingere a acestuia. Ni se oferă imaginea orizontalității pure, ca virtualitate a realului: centrul se risipește pe suprafața existenței într-o orizontală ontologică pe care dacă o prelungim la infinit obținem linia /și la extrema cealaltă punctul/. Deci punctul este și linie și suprafață în același timp în raport însă, de fiecare dată, cu altă scară (perspectivă ontologică). Să presupunem însă că se iscă forțe care imprimă „lucrului” o „mișcare” spre „centrul” lui. Aceasta ar fi o „putere centrală” și ar ține realul „împachetat”, concentrat în el, corporat, ceea ce i-ar aduce o sporire cu fiecare nouă proporție ontologică. Aceasta ar fi o „mișcare” verticală, adică o mișcare în sine, o creștere a corpului, o împlinire. Când această putere centrală ar ține în cumpănă puterile colaterale opuse am avea organismul. Acesta este simbolul crucii. Dar iată ce susține poetul, în mod explicit:

„Coadaptabilitatea și corelațiunea creșterii în matematică

Ai de ex.  $\frac{300}{300}$ . Punctul de cumpănă, de echilibru  $\div \frac{150}{300}$

Dar vrei să pui în mișcare masa aceasta. Să creezi o putere centrală cu două aripi. Atunci faci

$$\frac{70}{300} + \frac{160}{300} + \frac{70}{300} \text{ mecanică}$$

Aici e totodată corelațiunea scăderii. Corpul merge în direcția lui  $\frac{160}{300}$

Dar mai ici 10 din 160.

Acei 10 nu merg la 70 pe 300, căci atunci n-ar exista proporție. O aripă ar fi mai mare decât cealaltă. Ce se întâmplă dacă

$$\frac{75}{300} + \frac{150}{300} + \frac{75}{300} = \frac{300}{300}$$

Corelațiunea creșterii

O putere principală și una opusă, rupte în două = iată crucea, iată organismul” (Mss. 2 255, Fr. p. 287).

Asemenea rapoarte în real sunt rapoarte între energii, iar variația lor cantitativă aduce preschimbarea calității realului care din real înființator se transformă în loc al desființării ontologice a realului, adică în raport ontologic negativ. Acest raport este expresia legii ontologice a realului negativ pe care Eminescu a determinat-o în scrierile sale manuscrise și a pus-o la baza a ceea ce putem numi realismul sociologic. Dar să examinăm și cel de-al treilea raport, care ne previne deja asupra eristicii avocației în care Eminescu vedea răul cel mare al suprastructurilor din România. Ce ne spune poetul în acest raport? Când invocarea cazuisticii (adică a circumstanțierii principiului prin cazurile particulare), depășește un prag critic atunci echitatea se transformă în opusul ei, adică devine avocatură, pledoarie pentru caz, nu pentru norma echității și deci pentru imperativul legalității. Avocatura, așadar, este opusul echității.

### 3. Bazele metafizice ale crizei europene

Trebuie spus că duhul care plutește peste manuscrisele eminesciene restabilind polaritatea puternic amenințată a realului de „forțele” infinitului orizontal, cu a căror descoperire a început aventura culturii occidentale (cum bine arată Spengler), poartă asupra lumii un optimism care s-ar putea să provină din tentația de a extrapola un principiu valabil pentru materia vie (legea darwiniană a corelațiunii creșterii



și scăderii) la interpretările „materiei fizice clasice“. Indiferent cum ar fi, se cuvine să arătăm că ruptura operată de Eminescu față de vechea viziune metafizică asupra realului a fost progresiv confirmată în tot cuprinsul secolului al XX-lea. Teoria corpuscular-ondulatorie, teorie despre dualitatea câmp-corporului, principiul Pauli și, nu în ultimul rând, logica contradictoriului a lui Lupașcu (fără a pomeni „cuceriri“ ca cele ale lui Jung în psihologie sau Mircea Eliade în antropologie), constituie tot atâtea verigi ale noilor cuceriri științifice care pot fi legate în același lanț cu viziunea metafizică eminesciană asupra realului. Abia astăzi putem spune că axul realului, ca ax temporal este pe deplin echilibrat încât putem vorbi de o nouă vârstă — a treia — a culturii europene, aceea care stă sub semnul unui „sistem cu antagonism simetric“ ceea ce ne previne că în viitor, vorbind în spiritul teoriei lui Lupașcu, realul european nu va fi supus nici unei „dezactualizări“ riguroase, nici unei „actualizări“ puternice, ci mai degrabă unui echilibru dintre forțele sale de actualizare și cele de potențializare (dezactualizare). Pentru ca această *tendință* să se precipite este necesar ca forțele infinitului vertical (ontologia verticală) să poată „crește“ echilibrându-le pe cele ale infinitului orizontal. Altminteri spus, *cultura*, și mai ales *creștința*, trebuie să echilibreze nivelul de „putere“ al *civilizației*, forțele sufletești trebuie să atingă pragul forțelor intelectuale, cele morale să devină contramăsura celor politice etc. În caz contrar realul european poate intra într-o *precaritate* aducătoare de „criză“ și de nebanuite primejdii. Un lucru se poate spune în concluzie. Manifestarea realului ca fenomen spațial și ca fenomen temporal depinde, în mod hotărâtor, de reacția culturilor (psihicul este și el un fel de „materie“, consideră Lupașcu). Concentrarea trăirilor colective la unul dintre cei doi poli ai realului, îl proiectează pe celălalt într-un viitor posibil și astfel face din axa realului una temporală, așa cum am văzut că s-a întâmplat în cazul culturii europene. Viziunea unui real care se dispersează ontologic datorită valorizării forțelor infinitului, ca infinit orizontal, așa cum am văzut-o ilustrată de cugetarea pascaliană, de fizica newtoniană, de fizica lui Clausius-Carnot etc. ne demonstrează că în cultura europeană, timp de 300 de ani, realul s-a manifestat mai ales în câmpul de maximă intensitate a acestor forțe. De aici accentul pus pe teoriile energetice, pe civilizația acumulării (capitalul), pe eticile hedonist-utilitare (expresii ale dispersiei ontologice a ființei morale),

pe logica inductivă, culminația pozitivismului, sentimentul exilului, nihilismul dogmatic modern, filosofia „nimicului ontologic“ ca forță întemeietoare etc. Întreaga cultură europeană se concentrează de trei sute de ani la acest pol al realului, astfel că celălalt pol rămâne o simplă virtualitate, aflându-se potențializat cu atât mai mult cu cât creștea gradul actualizării celuilalt pol (ceea ce confirmă logica contradictoriului a lui Lupașcu). Am examinat momentul Eminescu pentru „ciudățenia“ sa în cadrul culturii europene. În câmpul trăirilor sale, poetul concentrațional al realului își inaugurează actualizarea sub forma unei viziuni metafizice și sociologice ca și a unei imagologii poetice noi asupra realului. Tot ceea ce s-a întâmplat după Eminescu, culminând cu perioada interbelică, este legat de acest câmp de valorizare a forțelor *con-centrare ontologică* a realului. Europa intrase într-un ciclu nou, care o reapropie de cultura istorică a grecilor. Nu întâmplător imaginea realului în noua fizică evocă mai mult filosofia platonice decât oricare dintre filosofii care valorifică infinitul orizontal. Constanta *h* a lui Plank este un fel de a interpreta realul empirizat (concret) ca „umbră“ a unui real perfect („configurația exactă“ și „viteza precisă“). În general, reintroducerea *potențialului* în „definirea“ realului corespunde unei năzuințe ontologice platoniciene. Putem spune, așadar, că asistăm la *sfârșitul profesiilor centrale pe polul dispersional al realului*, ceea ce explică marea criză a culturii europene, care *încă nu și-a pus de acord trăirile, instituțiile, științele umanului etc. cu noua direcție prezentă în câmpul de valorizare a realului*, care apare în continuare ca o structură de profunzime. Este de observat, în al doilea rând, că o cultură ca cea românească nu este creatoare decât într-un orizont de valorizare a forțelor de *con-centrare ontologică* din real. Așa se explică momentul interbelic românesc și tot astfel sfârșitul de secol XIX la români. Putem conchide, așadar, că șansa culturii, și deci a poporului român, depinde hotărâtor de atitudinea adoptată față de real. Numai acea atitudine care valorizează forțele infinitului vertical, tendințele spre *con-centrare ontologică* etc. este benefică. Aceste tendințe par a fi favorabile unui regim de autonomie a lucrurilor în prototipia lor (și acest principiu este valabil în raport cu instituțiile, cu grupurile, cu indivizii etc.). Înțelegem, de pildă, că reacții ca aceea hitleriană ori cea staliniană au căpătat o uriașă forță distructivă tocmai pentru că au resuscitat actualizări ale polului dispersional



intr-o vreme în care cultura europeană trecuse în era marii concentrări ontologice. Șansele culturii române depind în mare măsură așadar de atitudinea care va precumpăni în câmpul culturii sale față de real. Astăzi, în câmpul european numai marile firme transnaționale susțin forțele dispersării ontologice. În schimb, cultura în ansamblul ei, ca și politicele statelor, par a opta în mod hotărât spre forțele concentrării. Am reținut, pe de altă parte, că în cultura română putem consemna o acumulare a operelor culturale care valorizează noua viziune asupra realului, încât ori de câte ori s-ar ivi în arealul românesc o atitudine adversă ea ar intra în contradicție cu forțele culturii. Rezultatul n-ar putea fi decât categoric: ori biruința unei asemenea atitudini, ceea ce ar implica distrugerea culturii, și aceasta ar aduce un regim de catastrofie a realului, ori, dimpotrivă, recesiunea acelei atitudini, înflorirea culturii (o nouă renaștere) și evident mântuirea realului de primejdia ontologică a des-ființării. În „punctul” în care s-a ivit Eminescu, așadar, se localizează o turnantă europeană, în ceea ce privește viziunea metafizică, sociologică și poetică asupra realului și noua profeție europeană, iar pentru cultura română s-a aprins un fascicul de lumină, care face vizibilă pentru mintea înțeleaptă a acestui popor toată lungimea mileniului care vine. De aceea noi apreciem că românii ori vor intra în „era Eminescu”, ori vor aluneca într-o criză ontologică majoră pentru că după un interval de îmbrățișare a forțelor de dispersie ontologică procesul des-ființării realului românesc va fi așa de avansat încât forțele regenerării vor fi prea slabe pentru a re-institui un câmp de concentrare ontologică necesar pentru o renaștere a realului însuși și o actualizare a polului de care se leagă hotărâtor destinul nostru în cosmos.

Există deci o constelație benefică și una malefică, pentru soarta popoarelor. Europeanii nord-vestici au reușit să fie, să ființeze, în conjunctura valorizării forțelor dispersării ontologice. Dar cu ce preț? Cultura română are sortii înscrise hotărât în constelația pe care-o cristalizează actualizarea forțelor de concentrare ontologică (fie că acestea sunt în echilibru cu cele adverse, fie mai puternice decât acestea). Așa se explică momentul voievodal în câmpul renașterii Bizanțului după Bizanț și tot așa sfârșitul de secol XIX și perioada interbelică. Intervalul care le unește este, cum bine remarcă Blaga, unul în care istoria noastră a fost o succesiune de reacții (din care nu lipsește eroismul, martirajul și cople-

șitoarea încordare etnică). În tot acest interval românii n-au mai făcut o „istorie pe cont propriu” (L. Blaga), ci una determinată de conjuncturi pe care nu ei le-au creat (imperii răsăritene). Cu luptele lui Ștefan și Mircea, încetează scurta epocă de „împlinire” absolut liberă a realului românesc și începe epoca reacțiilor eroice (pe care un istoric o asimila perioadei războiului de 200 de ani cu imperiul otoman), la care s-ar putea apoi adăuga perioada reacțiilor și încercărilor în conjunctura imperială rusească. Faptul că din 1877 înainte, culminând cu Pacea de la Versailles, românii au redevenit „liberi”, se explică în mare măsură. Și tot astfel se explică și faptul că, de la Yalta încolo au reintrat într-un stadiu de reacții eroice față de o istorie străină de ființa lor.

### CAPITOLUL III

#### REALUL PRECAR. CĂTRE O SOCIOLOGIE A PRECARITĂȚILOR

##### 1. Destin și jocul sortii. Despre densitatea realului

M. Eminescu a inaugurat în secolul al XIX-lea o altă „sociologie dinamică” decât aceea a lui A. Comte. Sociologul francez aderase la axiomele evoluției masive a omenirii, spre stadiul ei cel mai înalt, care încununa în viziunea lui întreaga devenire istorică a societății omenestii. De la „starea teologică” la „starea pozitivă”, omenirea urmașe un urcuș neîntrerupt. Chiar dacă trecuse și prin tranziția epocii metafizice, în care predominase ordinea tranzitorie a celor care au desăvârșit destrămarea „ordinii teologice” pentru a face loc „ordinii pozitive”. M. Eminescu inaugurează o altă „sociologie dinamică”, înlăuntrul căreia se renunță la axioma evoluționismului liniar, triumfalist și se dezvoltă o nouă concepție asupra realului, deci o nouă viziune ontologică. Noua filosofie a realului era atât de surprinzătoare încât spiritul de epocă nici măcar n-a sesizat-o. Spre a ne da seama de realitatea a sociologiei dinamice a lui Mihai Eminescu va trebui să facem o scurtă incursiune în cea mai recentă contribuție în domeniul „filosofiei realului” (o putem denumi și „realiza filosofic”), aceea a lui C. Noica.



C. Noica a isprăvit, la cumpăna acestui secol, una dintre cele mai tulburătoare teorii despre real în cadrul culturii teoretice a Europei, teoria „realului precar”. Marea răsturnare a lui Noica, în raport cu problematica fenomenologiei (ultima contribuție majoră în filosofia europeană modernă) constă în a fi dovedit că raportul dintre *ființă* și *devenire* nu este unul implicit (deci transcendental), că există „desfășurări oarbe”, „deveniri care se pierd”, altminteri spus că devenirea n-are legătură *garantată* cu ființa. Cât de tulburătoare este, din punct de vedere metafizic, această idee nu putem s-o spunem aici. Noica izvodește o nouă categorie asupra *realului* pentru a încadra ontologic o asemenea viziune, categoria „realului precar”. *Realul precar* este acel real care pare marcat de un „deficit congenital”. (Căruia Noica nu-i retrage șansa ontologică, e adevărat. Dar aceasta e o altă chestiune asupra căreia iarăși nu putem stărui aici).

„O mare parte a lumii materiale *neconstituite* (în anorganic sau organic), ca și vastitatea lumii umane *neimplinite*, atât individual cât și social, stau sub *precarități*. Cu ieșirea însă de sub *precarități*, ca *devenire*, *nivelurile de realitate* vor fi de-a dreptul *modalități ale devenirii* și anume *devenirea ce se pierde* apoi *devenirea blocată*, *devenirea într-o devenire* și *cea într-o ființă*” (C. Noica; p. 376, 377, s.n.).

Există, așadar, ne învață Noica, *trei moduri ale realului*, *precaritatea*, *devenirea* și *ființa*. Dacă *devenirea* și *ființa* au constituit *modurile ontologice* ale filosofiei europene (occidentale, în principal și clasice, grecești), *precaritatea* încă n-a făcut obiectul filosofiei. *Realul precar* este o categorie aproape total neglijată în ontologiile tradiționale. Noica încununează, în fapt, un curent de gândire metafizică susținut aproape integral, în Europa, de gânditori români, de la Eminescu și până la el. Dacă *precaritatea* este un *mod al existenței*, ba încă unul ce pare a-și adjudeca o mare parte a realului, este ciudat că metafizica europeană a ignorat-o până acum. Sub acest aspect, putem consemna că-i revine lui Eminescu întâietatea preocupărilor în chestiunea *realului precar*. Cu *realul* diferit risipirii în „*devenirea ce se pierde*” s-a și deschis în *existență ontologia degradării*. *Realul* stă, așadar, deopotrivă sub riscul *des-ființării* nu numai sub steaua norocoasă a *desăvârșirii*. O parte considerabilă a lumii stă indubitabil sub semnul „*devenirii ce se pierde*”? Teoria eminesciană despre cele trei stări ale societății umane — barbarie, civilizație și

semibarbarie — este o ilustrare indubitabilă a acestei perspective. Semibarbarie este starea lumilor care-și pierd realitatea.

„Lumea oferă — sau ascunde — (s.n.) pretutindeni *exemple de realități* care au intrat o clipă în ordine și astfel de *devenire*, dar care, pentru că nu s-au înscris într-un *mediu potrivit de subzistență*, decad din ea, revenind la *precaritate ontologică* ori haos”. (C. Noica, „*Devenirea într-o ființă*”, p. 377). Te cutremură să știi că ești martorul unei lumi ce-și pierde realitatea după ce s-a ridicat la un nivel de *realizare* (împlinire), pe care, dintr-o cauză ori alta, nu-l mai poate păstra. A-ți *pierde realitatea* este mai cumplit decât a n-o fi avut. *Colectivitățile tribale* de astăzi, care viețuiesc încă într-o „eră naturală”, împreună cu plantele și cu viețuitoarele ecosistemului, sunt „fericite”. N-au cunoscut „*căderea*”, pentru că n-au obținut *devenirea* pe care s-o piardă. A intra în *devenire* cu *sortii* istoriei pentru a pierde într-un deceniu ori în cinci acumulările unei *devenirii* de un secol, este culmea tragismului ontologic. Neșansa bolii care l-a lovit pe acel strălucit student al lui Wundt de la Lipsa (evocat memorialistic de Sextil Pușcariu), cel ce urma să fie, încă la 1900, cel mai strălucit psiholog al culturii române (iar astăzi mai știm doar că-l chema Săvescu, grație lingvistului memorialist), este un exemplu asupra tragediei „*realului ce se pierde*”. Săvescu era o *personalitate împlinită* (un „*model ontologic satisfăcut*”), dar, *nedesfășurată*. El a fost pe cale de a fi un destin, dar s-a lovit de soartă. Destinul acestor oameni este tragic. Ei sunt o ilustrare obiectiv-dureroasă a tragicului ontologic. Iviți pe *culmea existenței colective* spre a fi mari destine ale neamului, se risipesc într-o clipă tragică, însemnând momentul, transfigurându-l într-un fenomen de uriașă prăbușire la care neamuri asistă neputincioase și uluite, căzând la rândul-le într-o „*neconștientă*” durere.

Vom observa că mișcarea societății românești în jumătatea a doua a secolului al XIX-lea și la începutul veacului XX este una de încordată înfruntare a *Sortii răsăritene*, care ținuse până atunci poporul român în *precaritatea* jocului istoriei. După marea expansiune a epocii voievodale care a creat o *densitate culturală românească* *inconfundabilă la Dunărea de Jos*, începe mișcarea viitoare a *Sortii răsăritene*. „*Biciul lui Dumnezeu*” lovește nemilos, strivind atâtea șanse ivite din mediul culturii „*Bizanțului după Bizanț*”. Începe una din tre cele mai spectaculoase înfruntări cosmice dintre Destinul unui popor și Jocul *Sortii* (al istoriei). Cu tot aspectul ne-



milos al istoriei, Destinul românesc, restrâns la clasa boierescă, răzbate încă sub forma câte unei figuri voievodale de proporții legendare. Destine monumentale cu soartă tragică, iată caracteristica epocii acesteia. Ion Vodă cel Cumplit, rupt de cămile, Mihai Viteazul, trădat de jocurile imperiale, Vlad Țepeș trădat și el, domni repede trecători dar nu mai puțin copleșitori prin câte o față tragică a scurtei lor domnii. Este epoca războiului de 200 de ani cu Imperiul Otoman. Ce folos ? se va spune. Până la urmă poporul fu îngenușat, iar soarta birui. „Căci nu-i omul la cârma vremii, ci e bietul om sub vreme“, va striga cu glasul eclesiastului Miron Costin, cel cu tragic Destin, primul intelectual al sud-estului răpus direct de puterea orbită de graba zarurilor. Cu toată aparența de tărie a Sorții, Destinul se va arăta iarăși strălucitor sub chipul acelei Renașteri de tip postbizantin din secolul al XVII-lea ! Dar tragedia nu întârzie și veacul fu curmat. Brâncoveanu cade cu pruncii sub iataganul turcesc, Cantemir fu risipit, cu neamul lui cu tot, de vârtelnița Exodului, Cantacuzinii fură și ei pentru tot veacul rupți de rostul neamului de care-și legaseră Destinul. Și câte alte exemple ! Veacul fanariot coboară neamul sub robia Sorții. Este primul veac în care, după 400 de ani de tărie a Destinului, românii nu mai pot spune c-au avut un Destin. Zarurile se jucau peste capul lor, fără ca ei să poată a fi prezenți cu altceva mai mult decât sângele și robia muncii. Timp de 100 de ani, plus-produsul muncii unui popor întreg fu scos aproape cu totul din zarea vieții etnice și cartea Destinului nu mai putu înregistra vreo faptă românească în istoria culturii europene. Domni maziliți, domni care-și fac ideal de domnie din raptul național, edificând un imens aparat redistributiv de exploatare fiscală (și parțial comercială) întru umplerea lăcomiei lor fanariote pe care n-o motiva altceva decât gândul rentei asigurate prin depuneri la băncile din Paris, Constantinopol, Viena etc. este tot ce putem înregistra semnificativ în acest secol. Unde s-au dus și la ce faptă a Destinului românesc au slujit banii fanarioților ? Dar și de data aceasta Destinul a biruit. Cei aleși să reînnoade (religo, religie) firul rupt al Destinului românesc în istorie au fost acei „umili“ negustori de țară, dintre care se ridică Tudor, al cărui martiraj trezi nația din uitare. Clasa boierească reîntră și ea, după un secol de îngheț, în vârtejul istoriei. Târgoveții încep a se mișca și ei ; din clasa aceasta „obscură“ ieși Heliade, spre a o ilustra în istorie sub strălucirea ei reală. Bălceștii, Brătienii, Goleștii,

Grădiștenii etc. Trezirea vechilor familii boierești, cu nume de sonoritate bizantină, va întregi veacul sporindu-i energiile și densitatea. Eroi, martiri, pirați de domni (ca Brătianu el însuși, în mare parte), într-un cuvânt figuri renașcentiste, „oameni noi” etc. se precipită să redeschidă cartea Destinului românesc. Și o redeschid înregistrând mai apoi cu o incredibilă repeziciune fapte și oameni. În veacul al XX-lea, practic, modelul ontologic al culturii române fu deja obținut. Decembrie 1918 consacră această mare desăvârșire. De aici încolo cultura română va intra în devenire sporitoare, culminând cu scurta dar miraculoasă perioadă interbelică. Opera lui Eminescu este coloana și bolta cerească a tuturor acestor afirmări și confirmări ale spiritului românesc la cumpăna mileniilor. Cu descifrarea sensurilor ei, cartea românească însăși se deschide în fața noastră.

2. Despre falsificare. Pierderea densității sau despre „forme goale”

Ne putem întreba, desigur, dacă sunt cazuri inverse, în care jocul sorții este dărnice, dar forța agentului chemat să dea linia destinului colectiv este nulă. Conceptul eminescian de pătură superpusă este edificator în acest sens. Pătura superpusă, apreciază poetul, s-a ridicat grație sorților istoriei, dar, neavând un „model ontologic satisfăcut”, devine o mare primejdie pentru societatea care izbutise, să prindă realitate. Partea aceasta de realitate obținută este istovită de jocul elitei fără destin, însă cu pretenții. O asemenea elită neavând ființă nu poate înființa nimic. În schimb, poate desființa în real cuantumul acela de precipitată „devenire obținută”, care-și pierde subzistența, expusă, cum este, risipirii ontologice. Agonișeala unui secol de încordare se pierde într-un deceniu. Povestea acestui real care-și pierde realitatea, însă, nu se încheie aici. El încă este supus unei terifice încercări — „Realul intrat în devenirea ce decade, aflăm de la Noica, s-a integrat într-un fals element, degradându-se”. (C. Noica, p. 377). Iată, dar, pragul de pe urmă: înainte de a fi deferit neantului, îți este scris să te falsifici.

Există, aşadar, două trepte pe care le coboară realul  
ce-şi pierde realitatea: pierderea modelului obţinut şi falsi-  
ficarea. După ce ți-ai pierdut realitatea, începe era falsifi-  
cării.







a făuritorilor de proiecte, având drept scop să-i câştige, să-i atragă la cutare sau cutare proiect sau planuri pe cei mari şi bogaţi..." (W. Sombart, „Le Bourgeois", p. 156).

Secolul al XVII-lea a fost „considerat vârsta de aur a meseriaşilor de proiecte". În Anglia, „de prin 1680 arta şi secretul fabricării proiectelor s-au afirmat pentru prima dată în lume". Franţa, după analizele lui Sombart, este ţara clasică a „făuritorilor de proiecte". Pentru felul în care se desfăşoară această precaritate sunt semnificative mărturiile pe care Mercier (în *Tableau de Paris*, I, apud., ibid., p. 222) le pune în gura unui „făuritor de proiecte" :

„De 30 de ani am neglijat propriile mele afaceri, m-am închis în cabinetul meu, meditănd, visând, calculând; am imaginat un proiect admirabil pentru a plăti toate datoriile statului; apoi un altul pentru a-l îmbogăţi pe rege şi a-i asigura un venit de 400 de milioane, apoi altul pentru a învinge pentru totdeauna Anglia (...) şi pentru a face comerţul nostru primul din univers (...), apoi altul pentru... etc." (ap. 157).

Refuzându-şi alte manifestări, lipsindu-le determinaţiile, aceşti „făuritori de proiecte" sunt confiscaţi de obsesia generalului: instituţiile mari (rege, stat), idei universaliste salvatoare etc. În golul de realitate al noii societăţi generalurile stau suspendate şi când apar individualuri fără determinatii îi confiscă transformându-i în „ideocraţi". În locul unei realităţi împlinite se instalează mitul proiectului salvator şi „domnia frazei". Ponderea acestei categorii în „lumea urbană a Europei este destul de mare. După Ch. Normand, ei „mişunau" „pe piaţa Parisului". „Li întâlneşti chiar în momentul când tocmai au descoperit o idee de geniu. Alunecă în antecameră, tocesc pragurile administraţiilor publice şi ţin conversaţii misterioase cu femeile galante (...). Sunt inteligenţi, dar au mai multă imaginaţie decât judecată. Ideile lor sunt adesea infantile, bizare, groteşti, extraordinare, dar ei le dezvoltă consecinţele cu o precizie matematică" (ibid. 158). Febra „proiectelor" bântuie şi în celelalte ţări. Epoca lor în Austria este secolul al XVIII-lea, în România este secolul al XIX-lea, pentru a-i reîntâlni, într-o ediţie istorică nouă, după al doilea război mondial, într-o adevărată inflaţie, în toată Europa răsăriteană. Sociologul acestui tip de precaritate ontologică este Mihai Eminescu. Trebuie observat că pe măsură ce urcăm în epocă şi ne deplasăm spre zona răsăriteană, caracterul lor parazitărilor se accentuează. Ei apar ca o

adevărată „plebae scribax", cum o califica Eminescu. Adevărata lor implicaţie socială se va zări abia prin sociologia statului demagogic. Atunci când reuşesc să se înstăpânească într-o societate începe era statului demagogic. În cuprinsul ei se arată cu adevărat faţa dezastruoasă a acestei precarităţi ontologice. Societăţi întregi pot fi întoarse la declin. Modelul ontologic abia obţinut este supus unei desfiinţări progresiv-generalizate. Sociologia fenomenelor ideocratice şi demagogice este prima încercare ştiinţifică asupra acestui tip de precaritate. Ideocratul „creează o lume care „va fi fiind" dar care nu-şi află, când rămâne precaritate, determinaţiile potrivite" (C.N., p. 279). Dezastrul său este acela că va confisca bruma de venituri aduse de manifestările unei întregi societăţi în slujba unui general (a unei generalităţi ideologice) care, în absenţa determinaţiilor, compune catastrofic. S-ar părea că „maladiă" aceasta-i atinge doar pe cei implicaţi. Oricum aceştia stau cu siguranţă în precaritate, proclamându-şi semi-fiinţa drept fiinţă exemplară, stricând mai mult decât întregind. Meritul lui Eminescu de a fi zărit în toate articulaţiile sale fenomenul este cu totul deosebit. Examinând profilul „clasei sterile" („pătura superpusă") Eminescu descoperă în cadrul ei şi „proletariatul condeiului". Călinescu a sesizat primul şi corect însemnătatea ideii eminesciene: „Numele lui Eminescu a fost foarte legat de teoria «păturii superpuse», interpretată injust, ca o atitudine xenofobă. De fapt, folosind un stil polemic violent şi plastic, poetul nu ieşea din poziţiile sale economice. În pătura superpusă intră şi «plebea de sus», alcătuită din proletari ai condeiului. Am văzut că după Eminescu îndreptăţite la existenţă sunt numai păturile care participă prin muncă la promovarea speţei naţiune" („Studii eminesciene", p. 57), (ap. 315). Tot Călinescu a sesizat precaritatea ontologică a acestei „pături", sesizând amploarea acestui tip de real precar în viziunea poetului: „Orice individ care nu poate intra în categoria întâia, a producătorilor manuali, sau într-a doua, a creatorilor intelectuali, rămâne în clasa nepozitivă a proletariatului condeiului. Aceştia sunt indivizi sterpi, cultivatorii frazeologiei goale, vânătorii de slujbe şi politicienii. Calitatea socială sub care apar de obicei avocatura şi funcţionarismul" (ibid., p. 588).

Călinescu a decupat fotografia socială a acestui tip de real precar: „indivizi sterpi, cultivatorii frazeologiei goale, vânătorii de slujbe şi politicienii." Ideocraţia funcţionară şi bugetofagă, mânduioare de „fraze goale" („negustori de vor-







Cartea a II-a

SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ



## PARTEA I

### BAZELE TEORIEI PĂTURII SUPERPUSE. SOCIOLOGIA POLITICĂ

#### CAPITOLUL I

##### TEORIA PĂTURII SUPERPUSE

##### 1.. Câteva precizări privitoare la aria de manifestare a păturii superpuse

În 1881 începea campania publicistică a lui Eminescu pe linia examinării istoriei românilor în lumina teoriei sale a păturii superpuse, ceea ce era o noutate uriașă, pentru epocă și oamenii ei. În mai, iunie, iulie 1881, va interpreta, plecând din prezent, momentele semnificative ale istoriei României pentru a dovedi permanența primejdiei fenomenului de pătură superpusă în istoria românilor. Poetul demonstrează, susține N. Georgescu că „poporul român riscă a fi condus în interior de elemente declassate ale altor popoare dezrădăcinate de vatra lor, fără putință de a prinde rădăcini într-o țară ale cărei tradiții, obiceiuri, interese etc. nu le înțeleg și nu le respectă”. Poetul surprinde un nou fanariotism pe cale de a se instaura definitiv în România, cu scopul de a jefui bogățiile țării, fără a oferi nimic în schimb, drenând spre băncile din străinătate capitalul, ori administrându-l prost, fără știință de carte și fără interes (N. Georgescu, p. 32, lucrare în mss.). Se cuvine făcută o precizare la această remarcabilă caracterizare a lui N. Georgescu. Elementele declassate nu vin exclusiv din alte popoare, ci și prin recrutare endogenă încât sensul analizei lui Eminescu nu este unul etnologic, ci sociologico-istoric și politic. M. Eminescu are grijă să atragă atenția că pătura superpusă este, în ceea ce privește elementele sale străine, venite din exterior, o consecință a



destrămării imperiilor, iar în privința elementelor care provin dinlăuntrul societății, ea este o consecință a luptei pentru putere. Elementele străine vin gata pregătite, în ceea ce privește compoziția psihologică, să cucerească puterea, adică să poarte, cu o rară măiestrie, lupta de cucerire politică a unui popor. Intrigile, înșelăciunea, felonia, trădarea, hoția, minciuna etc. sunt armele lor. Două sunt liniile teoretice din care Eminescu își extrage argumentele pentru propria lui demonstrație:

- 1) teoria etnocrației (dominației etnice);
- 2) sociologia imperiilor și a imperialismului.

Teoria păturii superpuse este, sub o fațetă a ei, o consecință a fenomenelor imperialiste și etnocratice induse de imperii. Sociologia imperialismului se referă, în principal, la raportul imperiilor cu etniile subjugate sau cu popoarele învecinate (din aria limitrofă), care se află mereu sub primejdia de a fi înghițite de imperii ori doar împinse în suburbia imperiilor, în periferia lor. Una dintre consecințele mișcării istorice a imperiilor în special a destrămării lor, este și apariția unor mase flotante, compuse din elemente de diaspora, care pot fi utilizate ca masă de manevrare pentru scopurile imperiale în ariile învecinate, sau chiar în interior. Practic, n-a existat mare metropolă, imperială sau nu, care să nu fi generat o masă, etnic eterogenă, de rezervă, pentru recrutarea „suprastructurilor delegate”. Fenomenul păturii superpuse, etnocrația și fenomenul imperial fac parte dintr-o categorie de fenomene unitare, care, în esență, trebuie invocate pentru a înțelege și a explica modul de funcționare al imperiilor (ca tip de suprastructură istorică) în ariile regionale. Eminescu pare a fi primul teoretician modern (sau în orice caz primul dintre cei pe care-i recunoaștem noi ca atare) care a analizat complet și cu argumente de sociologie, pe toate nivelurile și în articulațiile sale esențiale, fenomenul imperial în corelațiile sale cu destinul popoarelor aflate în orizontul istoric al unui imperiu. Îl și socotim, de aceea, a fi primul care a folosit argumentele sociologiei pentru analiza fenomenului imperial din sud-estul Europei. Originalitatea teoriei sale iese azi din aceea că a cercetat fenomenul imperial din punctul de vedere al etniilor subjugate sau care au suferit efectele vecinătății imperiului, și nu ca pe un fenomen în sine, așa cum au făcut marii istorici și teoreticieni ai imperiilor istorice. El vine, de aceea, din altă direcție (dar pe aceleași baze spre

marile teorii care au inițiat explicații referitoare la fenomenul suprastructural al imperiilor. Teoria lui va fi dezvoltată de Nicolae Iorga. O asemenea direcție originală — pe linia metodei nu doar pe cea a teoriei — o vom întâlni în cadrul noii școli braudeliene din America, școala lui I. Wallerstein. Față de cercetările școlii americane (neobraudeliene) teoriile lui Eminescu și Iorga dețin o poziție mai apropiată de cei ce vor să dezvolte o teorie critică a fenomenului imperial. Când spunem fenomen imperial încadrăm aici nu doar critica imperiului la el acasă, ci întreaga cohortă de *elemente* care apar în istorie, datorită existenței imperiilor, elemente ce se nasc uneori foarte „departe”, în spațiu, de aria internă a imperiului. Xenocrațiile, de exemplu, sunt generate în afara ariei interioare a imperiilor, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre *subimperialisme* sau, pur și simplu, despre „suprastructuri delegate” de o „autoritate centrală”, situată în marea metropolă. Aripa Kominternistă, de exemplu, care a fost strecurată în toate țările răsăritene, poate fi explicată printr-o asemenea teorie eminescologică a fenomenului imperial și acest aspect ar putea să explice furia unora împotriva teoriilor lui Eminescu, o furie de tot neculturală, o adevărată „furor barbaricus”. Rostul și rolul acestor elemente de diaspora sunt diverse; de la acțiunile „conquistei” directă și până la acte de zădărniciere a renașterii spirituale a unui popor robit, avem toată gama de aspecte ale acțiunii unei *diaspora* subimperialiste.

Eminescu, așadar, examinează diverse momente istorice în lumina fenomenului imperial. În ariile aflate sub primejdia suburbialismului istoric fenomenul imperial se manifestă ca fenomen de „suprastructură delegată” și de „pătură superpusă”. Eminescu a înțeles bine acest lucru. Cât privește sincronizarea acestei pături cu metropola de care se reazemă, trebuie remarcat faptul că nici chiar ea nu este profund sincronizată și asimilată la modelele și la cultura metropolei. Demagogia ei perpetuă, dovedește cât de superficial se raportează ea la elementele din metropolă pe care le invocă și de care se slujește pentru a se legitima. Pătura superpusă s-a sincronizat cu metropola doar în formă nu și în fond, doar în manifestările de fațadă nu și în straturile sufletești, mai adânci. Substanța istorică a păturii superpuse provine din descompunerea imperiilor și este un fenomen strict răsăritean. Demagogia ei nu are în comun cu demagogia, care a ieșit din Revoluția franceză, decât aspectul aparent, de fa-



țadă. Pătura superpusă, așadar, n-a venit pe valul Revoluției franceze (aceasta este o interpretare care ia teza lui Eminescu și o „plantează” pe solul interpretării liberale cu privire la cauza Revoluțiilor europene).

Pătura superpusă nu este, așadar, un produs direct al occidentalizării noastre. Cu sau fără occidentalizare, ea ar fi putut să fie regula în sistemele noastre de guvernare. Geneza ei nu trebuie căutată pe valul „revoluției atlantice”, cu termenul lui Gaudechot, decât eventual ca o consecință, strict răsăriteană, a acesteia. În fond, aceeași revoluție, în Occident, a adus la guvernare elite creatoare, vrednice, constructoare de stat etc. Caracterologia burgheziei apusene este radical diferită de aceea a burgheziilor răsăritene, care abia mai târziu și numai prin anumite segmente ale lor, au devenit burghezii organice, naționale, interesate și de progresul mai general al „civilizației naționale”, nu numai de creșterea profitului și de îmbunătățirea condițiilor lor de clasă (disprețuitoare față de celelalte clase ale societății naționale, pe care le privesc doar ca pe cauza materială a profitului și nicidecum ca pe un factor activ al unei civilizații integratoare, naționale). În Răsărit, revoluția atlantică a fost destul de puternică pentru a provoca prăbușirea imperiilor, dar prea slabă pentru a lichida toate consecințele acestora, inclusiv urmările acestor prăbușiri. Aici, elementele fostului imperiu au trecut în noua mașină a statelor naționale, dar nu spre a contribui la creșterea civilizației naționale, ci doar pentru a-și conserva privilegiile de clasă. Așa se face că aici noile clase de guvernare au căpătat profil de pătură superpusă. Sociologul cel mai reprezentativ al acestui proces global european și al consecințelor lui pentru o națiune din aria răsăriteană a fost Mihai Eminescu. El este creatorul modelului exemplar de rezolvare a problemelor științifice ridicate de noua conjunctură a istoriei moderne în Răsăritul Europei. Acest aspect este îndesulător spre a justifica interesul nostru pentru scrierile lui teoretice și actualitatea indubitabilă a acestora.

## 2. Chestiunea rasială și sociologia păturii superpuse

Referindu-se la noțiunea de „pătură superpusă”, N. Georgescu face o precizare prețioasă pentru înțelegerea sa corectă: „un concept fără determinare etnică, o asociație de exploatare fără principii, legați între ei prin demagogie”

(citată din lucrarea în manuscris). Aceasta ar putea fi socotită o foarte nimerită definiție politologică a păturii superpuse. O definiție mai largă ar trebui să cuprindă însă alte câteva aspecte — de natură structurală, pe lângă cele funcționale, de esență politică. Conceptul de pătură superpusă este un „concept fără determinare etnică, devenind o asociație de exploatare fără principii” (aspecte deja menționate, în definiția lui N. Georgescu), legați între ei prin aceleași fapte ale căror consecințe contribuie la *degradarea biologică* a unui popor, la *declinul economic* al aceluiași popor și la *dezintegrarea lui cultural-spirituală*.

Sau într-o accepțiune încă mai cuprinzătoare: „un concept fără determinare etnică desemnând o asociație de exploatare fără principii, legați între ei prin demagogie” și prin fapte și comportamente care au, toate aceleași consecințe: contribuie la degradarea fondului biologic al unui popor, la declinul economic al acestuia și la dezintegrarea lui culturală. Omogenitatea economico-sociologică și psihologică-culturală a acestei grupări este mai puternică și mai însemnată pentru destinul ei de clasă decât *diferența etnică* a membrilor ei. Este clar, așadar, că ne aflăm în fața unui concept cu o determinare strict *sociologică* și *economică* și, numai în plan secundar, derivat deci din utilizările sale, cu o determinare etnologică. Într-un articol de polemică cu liberalii, publicat în „*Timpul*” din mai 1882, Eminescu face unele precizări genetice și funcționale referitoare la pătură superpusă: „Contra a lor voștri, prin urmare, s-au sculat românii la 1821, căci s-au sculat contra elementelor străine după vremea aceea, și voi reprezentați astăzi *acele elemente străine*, am adăugat noi făcând aluziune nu atât la sângele care curge în vinele fiecăruia, cât la simțirile ce-l însuflețesc și la faptele ce le săvârșește.” În acest citat din editorialul *Timpului*, Eminescu nu fixează întregul conținut al conceptului său. Este deci, în genere, greșit a se suprapune conceptul poetului peste una dintre regiunile sale semantice derivabilă prin decupări posibile după reliefurile croit în cadrul unei polemici ori a alteia, în care este evocată această teorie. Eroarea care se face indeobște este că se asimilează înțelesul conceptului cu una dintre accepțiile sale limitate, circumscrise diverselor regimuri funcționale ale aceleiași idei. (cerute de câmpul problematic al polemicilor). În citatul de mai sus, de exemplu, Eminescu se referă doar la un aspect și anume la *compoziția psihologică* a păturii superpuse. Prin aceasta, el respinge teza



că diferențierea etnică a membrilor păturii superpuse ar fi mai importantă decât omogenitatea mentală a aceleiași pături. De vreme ce diferențierea etnică nu atrage diferențe mentale (semnificative) între membrii păturii superpuse, înseamnă că structura mentală, categoria conștiinței colective a păturii, are o determinare de alt ordin decât cea etnică. Această determinare decurge chiar din natura și rolul acestei pături: ea este străină „nu atât la sângele care curge în venele fiecăruia” (deci nu despre rasă e vorba), cât „la simțurile ce-l însufletește și la faptele ce le săvârșește”. Faptele deci dau conținut păturii superpuse, iar faptele ei o arată și înstrăinată de poporul român și contrară de interesul său național, economic, politic și cultural.

Dacă am probat prin chiar cuvintele poetului că noțiunea de pătură superpusă nu are nimic „rasial”, nici măcar etnologic, ci este o noțiune de strictă încadrare sociologică, nu mai avem temei să-l etichetăm pe poet de antisemitism ori de xenofobie. În critica pe care-o face unor elemente străine din pătura superpusă, el se reazemă strict pe axiome sociologice și nicidecum pe vreun postulat rasial. În etnologie, El își deduce critica din analiza sociologică și economică a faptelor și conduitei păturii superpuse, fapte care o înstrăinează de poporul peste care guvernează (fără a-l guverna) și cu care trăiește într-o simbioză parazită. Teoria lui Eminescu este una strict sociologică și poate fi respinsă (dacă se poate) numai pe temei sociologic, și nicidecum pe temei etnologic ori rasial. Iată, în fine, în loc de concluzie, o posibilă definire structurală a conceptului eminescian de pătură superpusă: „Pătură superpusă” este un concept fără o determinare etnică desemnând o asociație de exploatare fără principii, legați între ei prin demagogie și prin fapte istorice, care au toate aceleași consecințe: contribuie la degradarea fondului biologic al unui popor, la declinul economic al acestuia și la dezintegrarea lui culturală și spirituală. Omogenitatea economico-culturală și psiho-sociologică a acestei grupări este mai puternică și mai însemnată pentru destinul ei istoric și de clasă decât diferența etnică a membrilor săi. Ne dăm seama, așadar, că nu recrutarea etnică a păturii superpuse are importanță ci funcțiile ei economice, sociale, politice și culturale. Recrutarea poate fi endogenă sau exogenă și Eminescu are grijă să atragă atenția în mod progresiv asupra modurilor diverse de manifestare ale aceleiași realități. Indiferent de modurile recrutării, funcțiile ei și consecințele faptelor sale sunt cele

care o definesc. Pătură superpusă este, în viziunea lui Eminescu, un fenomen al Răsăritului. Ea reprezintă o transformare de fațadă a compoziției sufletești a clasei guvernante. De aceea, nu poate aduce modernizarea societății locale. În viziunea lui Eminescu singura cale de „înaintare întru civilizația Apusului” este aceea care constă în ridicarea unor elite din popor, prin selecția meritelor și a muncii. Aceasta ar putea să ducă la statutul nou și ar anula statul demagogic. De îndată însă ce sîta meritului și a muncii este blocată, se creează cadrul refacerii demagogiei și al renașterii păturii superpuse prin recrutarea endogenă. De aceea, singura soluție, pe care el o întrevăde, este aceea a legii compensației. Ori de câte ori legea compensației este încălcată, se creează condițiile manifestării fenomenului păturii superpuse. Indiferent dacă pârghia ei de susținere se află în aria răsăriteană ori în metropola Apusului, pătura superpusă are aceleași caracteristici: simulând patriotismul (metoda demagogică) ea contribuie la degradarea fondului biologic, la declin economic și la dezintegrarea culturală a unui popor. Eminescu socotește, de aceea, că marea primejdie pentru națiunile tinere este pătura superpusă, nu capitalul, cum credeau socialiștii. Capitalul, deși aduce exploatarea muncii, nu-i aduce mizerie, în schimb pătura superpusă transformă exploatarea în cale către subdezvoltare și către adâncirea mizeriei și a degradării poporului însuși. Linia de analiză eminesciană a păturii superpuse coboară până la scrierile lui I. H. Rădulescu. Acesta a văzut și el cauza relelor mari ale țării în biruința „ciocoismului” asupra românismului: „Anul 1821 apuse, și de atunci lupta latentă între românism și ciocoism se dă pe față (...). ciocoi latentă între românism și ciocoism se dă pe față (...). ciocoi inspirati, comandanți de străini, au desființat unul câte unul pe boieri, pe capii României. Astăzi țara e condusă de ciocoi, de toți câți au devenit instrumente străine și au adus țara la sapă de lemn. (Echilibru între antiteze, vol. I, p. 99). „Voi încerca cu istoria în mână — face descrierea acestei lupte, latentă la început în originea ei, foarte înverșunată de la 1821 și mai vârtos de la 1848 încoace” (cf. „Echilibru între antiteze”, vol. I, p. 99). Ideea lui Heliade a fost îmbrățișată de Eminescu și pe firul ei va izvedi teoria păturii superpuse. Răul istoriei este, în viziunea lui Eminescu, strâns asociat cu perioadele, cu epocile de afirmare a „păturii suprapuse”: „Dacă am încerca să determinăm exact timpul în care elementul autohton a învins pe cel imigrat, sau a fost învins de el, am zice. La 1700 învinge elementul imigrat, prin domnia



fanariotă. La 1821 începe reacțiunea elementului autohton și merge biruitoare și asimilând până la 1866. La 11 februarie 1866 învinge din nou elementul imigrat" (29 iulie 1881 ; O. XII, p. 268). Ciclurile acestea sunt, de fapt, strâns legate de istoria relațiilor noastre cu imperiile și cu presiunea marilor metropole. Această presiune lucrează, evident, prin acele elemente dispuse să o slujească. Despre lupta acestor elemente, despre înverșunarea cu care au încercat să lichideze fizic și moral exponenții curentului național va scrie Eminescu. Despre aceeași luptă înverșunată scrisese rânduri teribile Ion Heliade Rădulescu :

"1848 am zis că fu cu 27 ani mai matur și mai înaintat decât 1821. Fanariotii și ciocoi nu putură nici trăda, nici ucide, ca pe Tudor, pe Eliade, Tell și Magheru ; se puseră clar a-i ucide moralmente. Eliade fu ruinat, casele lui devastate, tipografia lui, din care ieși Constituția, desființată. Omul fu bătut în sufletul său, în onoarea sa ; de unsprezece ani ar fi avut de ce muri de zece ori pe zi de amaruri, de cabale, de neavere, de calomnii ; ar fi avut de ce înnebuni pe tot momentul. De nu ar fi adevărul, spre a-l consola, și pacea, spre a-și răsufla dorurile, și a se apăra, astăzi ar fi reușit fanariotii și toți perturbatorii de meserie întru a-l trata de nebun (precum s-au și fost încercat). Adevărul însă este viguros și etern : cine e cu dânsul are și mintea și corpul viguros" (ibidem, p. 187—188. capitolul intitulat sugestiv : „Doi 1821, Doi 1848, Doi 1859").

### 3. Profilul păturii superpuse : caracterologie istorică

Conceptul de *elită* se dovedește insuficient pentru analiza puterii. Eminescu propusese un concept special pentru a desemna „clasele dominante sterile" într-un stat. Acestea se formează prin „selecție socială negativă". „Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată / la noi / prin nici un fel de organizație (...), oameni incuți, incapabili de a muncii, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subreptiune și amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici și dau iamă bugetului. Fără știință, fără merit, fără muncă, mii și mii de indivizi de proveniență străină se superpun poporului românesc, toți având dreptul constituțional de-a trăi din buget, toți având numai exercițiul acestui drept (...)" (cf. M. Eminescu, *Opere*, vol. IV, ediție îngrijită de I. Crețu,

Ed. Cultura Românească, București, 1938—1939, p. 256). Pătura superpusă provine deci din elemente declassate (interne) și din elemente imigrate (străine) și este promovată și susținută de regimuri fiscal-comerciale de exploatare parazitara a muncii. „Existența tuturor acestor oameni costă bani (...) Suma de putere de care dispune / poporul / nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensație (s. n.), el cheltuiește din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui ; de acolo falimentul puterilor vitale : morbiditatea, mortalitatea (...) Azi sunt zeci de mii de oameni cari trăiesc sub o formă sau alta din aceeași pungă (...) Două din trei părți (2/3) din viața sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susține statul și societatea. Care nu-i dă nici o compensație (...) Fără îndoială că și în alte țări clasele lucrătoare nu sunt bogate (...) Cestiunea socială e acolo înainte de toate agrară și o rezolvă intrucâtva capitalul industrial (...) Dar la noi cestiunea socială e cestiune de parazitism (s. n.).

Clasele muncitoare trebuie scăpate de paraziți, paraziții înșiși trebuiesc, prin o riguroasă organizație, siliți la munca la care se pricep (...) Ceea ce pretindem pozitiv e ca asemenea elemente să nu fie *determinante, domnitoare* în statul român. Nu ne opunem dacă ele se vor hrăni prin munca proprie, dar nu exploataând munca altora" (ibidem, p. 208—210, 211, 212, 213).

Pentru a reda sugestiv condiția păturii superpuse, Eminescu folosește adeseori metafora „hotelului" în care membrii păturii superpuse duc o viață de vacanță, rupți total de lumea înconjurătoare cu necazurile și problemele ei reale. „Hotelul patrioților de meserie" este metafora supremei înstrăinări a păturii superpuse. Efectul cel mai greu al consumului și cheltuielilor păturii superpuse constă în diminuarea „sume de puteri", mobilizate de o societate (s) în „ciclurile muncii". Această sumă (S) este „egală, zice poetul, cu valoarea reproducției lucrătorului (r), plus un prisos (p)" : De acel „prisos" se folosește statul și organizația socială. Acest prisos, „perceput de organizația socială, contribuie a scăde pe r". Toți acești „termeni" se leagă între ei formând o „ecuațiune socială" :  $S = r + p$ . Dacă „p e cheltuit în mod improductiv", omul va fi „nefericit". Dacă acest „prisos va fi tradus în „înlesniri de civilizație, aduse muncii, atunci ceea ce se consumă se află compensat prin reînnoirea sporită a puterii de muncă a societății. Cu fiecare ciclu de creștere a civilizației se reface ecuația socială și deci echilibrul în societate. Când,



dimpotrivă, acest prisos este consumat de pătura guvernantă, fără nici o compensație, adică fără să fi adus o „înlesnire de civilizație muncii, rezultă un minus, un deficit, cu care se diminuează „suma de putere“ (de muncă) a unei societăți. Așadar, o „elită“ poate spori civilizația unei societăți și atunci ea însăși devine „clasa pozitivă“ (clasă care sporește avuția și civilizația unui popor). Când, dimpotrivă, își va însuși „prisosul“ spre a-l consuma fără nici o compensație, societatea intră în declin. Am reținut, așadar, că, în accepția lui Eminescu, există pături conducătoare care pot avea regim de „clase pozitive“, dacă utilizează prisosul înșulit pentru a aduce „înlesniri civilizatorii“ întregii societăți. Raportul unei pături din populație la „întreg“ (societate) poate fi pozitiv și atunci aceea pătură are regim de „clasă pozitivă“, sau negativ și atunci ea are un regim de pătură superpusă.

Înaintarea unei civilizații se întemeiază, în viziunea poetului, pe folosirea productivă a proprietății, a capitalului și a muncii. Așadar, într-o societate, plusprodusul („prisosul“) poate fi autovalorificat (productiv), după cum poate fi consumat fără nici o compensație, de către o pătură superpusă, ori poate fi înstrăinat către alte societăți prin exploatare fiscal-comercială. Pătura superpusă deține, deci, întreaga răspundere pentru ceea ce se întâmplă cu plusprodusul („prisosul“) unei societăți și de aceea Eminescu, într-o polemică celebră cu marxismul fraților Nădejde, va deplasa analiza de la teoria exploatării capitaliste (care generează civilizație) la teoria exploatării parazitare, singura care generează mizerie, determină declasarea unei societăți, declinul ei economic și degenerarea etică.

În toată perioada celor trei ani (1880—1883) în care Eminescu va da o elaborare progresiv întregitoare teoriei sale a păturii superpuse, a folosit o serie întreagă de „surse“ sau „izvoare“ teoretice, cu scopul de a-și crea vad pentru o nouă înțelegere a fenomenului românesc. Între acestea trebuie menționate teoriile despre „natura statului“, a lui J. S. Mill, despre poziția și rostul „intermedierilor“ în cadrul mecanismului social (elaborată pe deplin de Mill), teoria protecționistă a lui List și Roscher, teoria lui Adam Smith, Leroy Besulieu, despre muncă și buget, teoriile lui D. Ricardo, B. Ch. P. Dunoyer, P. Verri și E. de Sismondi, a lui Carey despre comerț, teoriile lui Galiani și Quincy despre năravuri și corupție în viața politică, teoria fiziognomică a lui Lavater (folosită pentru portretele oamenilor politici de la noi) și, nu în ultimul

rând, teoria „corelațiunii creșterii și descreșterii“ și a „selecției“ a lui Darwin, ca să nu mai pomenim orizontul teoriei filosofice și antropologice în al căror sol erau plantate sus-pomenitele teorii. În tot acest interval, Eminescu a fost preocupat mereu să găsească un instrument de evaluare operațională (măsurare) a raportului dintre pătura superpusă consumatoare și suma de muncă a unei societăți. Reîntrebuințările pe care le dă metodei „balanței comerciale“ preluată de la fiziocrați sunt dintre cele mai semnificative. Eminescu face din teoria balanței comerciale o nouă punte către teoria păturii superpuse. Prin teoria balanței comerciale el examinează semnificația sociologică a uneia dintre corelațiile constant urmărite în analizele sale și anume aceea dintre *muncă și consum*.

„E dovedit cu cifre că, de la venirea roșilor la putere, balanța comercială e defavorabilă. Constatând acest fapt, n-am făcut decât să repetăm opinia, exprimată de *Românul însuși*, că țara merge spre sleire“. În interpretarea balanței comerciale el face legături directe nu cu mersul unei economii, precum economistul, ci cu o „colectivitate politică“.

„Pentru noi era ceva invederat că, dacă un individ ce consumă mai mult decât produce se ruinează, o colectivitate politică de indivizi cată să se ruineze asemenea, făcând același lucru. Cauzele acestei ruine sunt în prima linie cheltuielile improductive ale statului, Armată, diverse diurne și lefuri disproporționale cu muncă și înțelegerea oamenilor întrebuințați, crearea unei clase de *proletari ai condeului* cari direct sau indirect trăiesc din buget și o sumă de felurite cheltuieli aduc o disproporție din ce în ce mai mare între ceea ce poporul produce și ceea ce plebea patrioților consumă“ (cf. Opere, vol. XI, p. 387).

„Sub domnia roșie iese, din pământ din iarbă verde, o foarte numeroasă clasă de paraziți improductivi cu trebuințe enorme, cari toate se satisfac direct sau indirect din punga contribuabilului ori din altă avere a statului“.

Eminescu vine în atingere cu teoria suprastructurii în cadrul unei polemici binecunoscute, cum am arătat cu doi dintre marxiștii români ai mișcării socialiste din România, frații Nădejde. Polemica aceasta este o norocoasă ocazie pentru cercetătorul teoriilor lui Eminescu, întrucât, prin mijlocul ei, poate urmări fără silnicii de interpretare punctele în care se întâlnesc acele două teorii sau cele prin care se







mată de Românul însuși, că „țara merge spre sleire“. Modul în care Eminescu interpretează „balanța“ indică deja intervenția unei idei proprii, în măsura în care în interpretarea balanței comerciale face legături directe, cum am arătat, nu cu mersul unei economii ci cu o „colectivitate politică“. Din acest punct modulația eminesciană a ideii privitoare la starea balanței se amplifică. Efectul dobândit este un enunț nou, referitor la necesitatea (și deci la posibilitatea) compensării acestor cheltuieli, un enunț a cărei întregire teoretică va fi dobândită pe cuprinsul celor trei ani de la „Timpul“... „Nu numai discursurile lungi și insipide din Adunări, dar până și tăcerea patrioților ține paralele, deci muncă. E destul ca un patriot să iscălească o condică de prezență și apoi să meargă la preumblare pentru a lua diurnă, e destul să ridice mâna spre a vota o pensie reversibilă ca s-o ia asemenea. S-ar cere într-adevăr ca onor patrioți să-și exercite controlul asupra guvernului, să nu-i lase a urca cheltuielile statului în patru ani cu 34%. Să nu voteze răscumpărări, să nu dea zeci de mii de galbeni pensii la negustori de vorbe, să studieze legile din fir a păr și să le adapteze bine unei țări sărace cum e a noastră. Atunci diurnele s-ar compensa. Dar votând bugetele pe la miezul nopții, ca și când ar fi făcători de rele, votând legile cele mai păgubitoare peste cap, se-nțelege că diferitele soiuri de diurne nu sunt decât recompensa dată lenii și inepției și trecute la pagubă sub pagube și mai mari, cauzate de legile ce le votează. Iată dar de ce balanța comercială câtă să fie defavorabilă. Sub domnia roșie iese, din pământ, din iarbă verde, o foarte numeroasă clasă de paraziți improductivi cu treburile enorme, cari toate se satisfac direct sau indirect din punga contribuabilului ori din altă avere a statului“.

Eminescu este conștient că această nouă interpretare a fenomenului românesc, pornită dinspre teoria și metoda balanței comerciale, îi aparține, este adică o direcție nouă care anunță expresia încheagată a teoriei păturii superpuse.

### 5. Pătura superpusă și cheltuielile publice

Eminescu nu se va odihni nici pe această nouă terasă la care se înălțase făcându-și scară din teoria balanței comerciale. Criticilor sale după care sporirea „cheltuielilor statului“ este una dintre cauzele declinului românesc, Românul le

intoarce teza luată „cu ușurință“ dintr-un economist francez, Leroy-Beaulieu, că „toate statele“ de pe fața pământului cunosc această „tendință de creștere a cheltuielilor“. Citatul invocat de officiosul guvernamental și publicat în numărul său din 24 sept. 1882, este următorul: „Dacă totul crește în preț într-o țară, ne spune Paul Leroy-Beaulieu, este pentru că, fie că bogăția a sporit, fie că metalele prețioase, existând în mai mare abundență și nefiind concurența mijloacelor de credit, precum biletele de bancă etc., au pierdut din puterea lor de cumpărare; este evident că cheltuielile statului trebuie să crească într-o proporție analoagă“. Cum se desprinde din citatul folosit, argumentația foi citate ține de mentalitatea doctrinei liber-schimbiste și se reazemă pe invocarea argumentului sincronizării cu Europa (care va fi înălțat la rang de teorie a genezei civilizației românești peste circa 50 de ani de către Zeletin și Lovinescu). În esență, în perspectiva acestei argumentații, se susține: tendințele care-și fac loc în sânul societății românești sunt aceleași cu acelea care se manifestă ori au traversat deja istoria modernă a statelor europene dezvoltate. Dacă așa ar fi stat lucrurile desigur că teoriile lui Eminescu ar fi lipsite de fundament. Sensibil la marele decalaj și la diferența structurală dintre societatea românească și societățile apusene, Eminescu atrage atenția asupra stării anormale din sânul societății românești. În vreme ce societățile apusene înaintau spre civilizație, societatea românească era împinsă în „semibarbarie“. Prin mersul acesta răsturnat și prin voința păturii superpuse de a imita superficial formele străine, societatea românească își trăda trăsăturile de simplă „periferie“ a metropolei. Cu această nouă direcție pe care o capătă analiza structurii și tendinței cheltuielilor într-o țară, Eminescu aruncă o responsabilitate nouă asupra păturii superpuse: aceea de a fi împins societatea românească în „periferie“, în loc de a fi lucrat pentru înălțarea ei în civilizația Apusului. Eminescu va întemeia un nou comparativism, care-i va permite să lumineze diferențele și rămășițele în urmă.

Referindu-se la doctrina lui Leroy-Beaulieu, Eminescu extrage un lung citat din acest autor pentru a zădărnici utilizarea superficială a autorului francez, căruia i se treceau în seamă concluzii extrase cu o atât de mare ușurință de către foaia în discuție. „Facem acest citat pentru a completa șirurile reproduse de Românul și pentru ca să nu i se substituie scriitorului francez maniera ușoară de a vedea a foi noastre



liberale". Eminescu extrage lungul citat din Beaulieu pentru a scoate în lumină decalajul mare dintre Franța și România și, de asemenea, pentru a dovedi că înlăuntrul societății românești își fac loc tendințe care n-au nimic comun cu cele din Franța, ba chiar împing țara spre mizerie și degenerare. (Ceea ce nu era cazul Franței care mergea cu mare prudență spre civilizație).

Iată citatul din Beaulieu și, imediat după el, analiza poetului aplicată la situația din România: „Dacă examinăm — zice — curentul general al civilizației noastre, de două secole încoace mai cu seamă, suntem izbiți în mod singular de progresiunea cheltuielilor statului. Cei mai mulți contemporani sunt spăimântați de acest fenomen, pe cari sunt ispitiți a-l atribui relei administrații și neprevăderii guvernanților. Cum că această neprevădere și dezordine n-o poate contesta nici un om cu minte; însă dezvoltarea aceasta e un fenomen prea universal pentru a nu-i recunoaște cauze mai adânci și cum am zice mai independente de voința oamenilor... Lăsând de o parte războaiele, cari se pot considera ca imputabile viciilor oamenilor și guvernelor, trebuințele statelor augmentează din două cauze: *sporirea serviciilor* pe cari o populație mai rafinată le exige de la stat, apoi *augmentarea prețurilor*, fie a salarelor, fie a subzistențelor... Dacă de la 1818 până la 1877 (59 ani, n. lui Eminescu) bugetul Franței s-au întreit nu trebuie să uităm că moneda însăși și-a schimbat valoarea reală în acest interval, așa încât deosebirea între cheltuielile efective de atunci și cele de acum e mai mică în fond decât în aparență”.

Guvernauții aduceau ca probă a „normalității” situației românești faptul că și în Franța, ba chiar în toate statele, se manifestă tendința de creștere a cheltuielilor statului. Atunci ce-ar mai putea spune Eminescu? România era sincronizată cu lumea europeană. Era, într-adevăr? Să vedem ce precizări face Eminescu: „Autorul francez n-arată alt decât că membrii proporției cresc, dar proporția rămâne în fond aceeași. Dacă în Franța s-au întreit cheltuielile, cauza e, una, că, în proporție directă, populația s-a îmbogățit în 60 de ani, al doilea, că banul și-a schimbat valoarea sa în proporție inversă”.

Observăm ușor că Eminescu pune în valoare una dintre ideile sale de mare originalitate, nesesizată îndeajuns până acum și anume că procesul istoric, ca și fenomenele naturale, ascultă de proporții dinamice, care au valoarea unor legi

cosmice. Ori de câte ori o cauză dată strică aceste proporții cosmice (ale societăților și ale istoriei deopotrivă, nu doar ale naturii), popoarele sunt amenințate cu degenerarea și degradarea, cu un declin amplu și accelerat care le poate aduce pieirea. Or, tocmai o asemenea diferență tragică, observă el, în ceea ce privește proporțiile dinamice ale celor două națiuni, între Franța și România, două societăți europene, despre care foaia guvernărilor, printr-o superficialitate tipică, susținea că sunt sincronizate. Iată ce precizări aduce Eminescu: „Dar în nici o țară din lume cheltuielile n-au devenit, în douăzeci și cinci de ani, de șase ori mai mari. S-au îndoit, s-au întreit (ca-n Olanda, pe care-o citează *Românul*), însă paralel cu o dezvoltare imensă a bogăției naționale; nicăieri bugetul n-au devenit de șase (subl. lui Eminescu) ori mai mare, rămânând populația aceeași la număr și fiind tot atât de săracă ca mai înainte. Populația noastră cea rafinată, care exige de la stat o sumă de servicii nouă, constată, precum *Românul* bine știe, din milioane de oameni care se hrănesc aproape exclusiv cu mălai(...) În favoarea acestei populații rafinate s-au înșesit bugetul cheltuielilor?” Așadar, între cele două țări există o diferență calitativă, care privește „cifra cosmică” a destinului lor: în cazul Franței această cifră e neatinsă (proporția între cheltuieli, bogăție și populație e aceeași chiar „dacă membrii proporției cresc”), pe când, în cazul României, această cifră e afectată, cunoaște o micșorare. „Proporția” scade ca urmare a creșterii cheltuielilor peste mărirea populației și fără nici o creștere a serviciilor către populație. Punând aceste valori în rapoarte se poate ușor constata „suferința” românilor în istorie și dereglarea „proporției cosmice” dintre elementele vieții lor. „Dar, se mai întreabă Eminescu, demistificând comparatismul legitimis al guvernărilor ce comparație se poate face între noi, popor agricol, rămas îndărăt în toate privirile, cu Olanda, bunăoară, care nu e — cum zice „*Românul*” — țară mică, ci un stat vechi”, ce-n decursul secolelor trecute a dominat mările și a jucat rolul de putere mare? Ce comparație e între noi și Franța ori Anglia? E o adevărată ironie, e o batjocură a celui mai de rând bun simț de-a compara mărimi incomensurabile și de-a vorbi de augmentarea bugetului Olandei pentru a explica neprevăderea și dezordinea de la noi.

Suntem depărte de-a voi trecutul, pentru că orice voință ar fi în deșert. Orice prăpă în dezvoltarea organică nu se poate



face nepedepsită odată porniți pe această clină, întoarcere nu mai e cu putință.

Nu contestăm asemenea că averile s-au înmulțit în România — numai nu în mâinilor românilor (...) dacă prosperitatea pe expresia geografică e totul, iar expresia etnologică a naționalității nu înseamnă nimic, atunci fără îndoială e mare progres...".

Cu această nouă direcție a ideilor sale Eminescu ne oferă o deschidere de mare surpriză: când bogăția crește fără ca numărul populației să sporească în aceeași proporție, iar sărăcia este constantă, ba oarecum se adâncește, atunci între pătura suprapusă și națiune nu mai există altă legătură decât una de exploatare prădalnică, de simbioză parazitară, a cărei singură încheiere este degenerarea etnică.

Sub domnia păturii superpuse s-a ajuns în trista situație pe care Eminescu o redă printr-un trist paradox: „țara ar merge înainte, chiar dacă poporul românesc ar pieri“. Prosperitatea țării nu este decât prosperitatea păturii superpuse. Poporului i se lărgeste mizeria și degenerarea: „Acum douăzeci și cinci de ani, precizează poetul, condițiile unei dezvoltări normale și sănătoase existau intacte aproape. Dar politica economică și cea socială insuflată pururea din vederi liberale au nimicit mare parte din ele“.

Intrucât capacitatea medie de producție nu crește (căci pătura superpusă nu acționa spre maximalizarea muncii sociale, încălcând legea compensației muncii), era firesc ca deficitul provocat prin creșterea artificială a consumului și a cheltuielilor (necerate de mișcarea organică a societății) să fie plătită prin comprimarea mijloacelor de existență ale țărănimii. Aceasta aduce după sine o degradare a fondului biologic al societății (și deci a bazei etnice, căci țărănimea era principala purtătoare a fondului etnic). Fenomenul păturii superpuse se manifestă ori de câte ori o elită introduce un tip de organizare socială fără legătură cu structura socială organică („naturală“) a unei societăți, scumpind astfel enorm cheltuielile neproductive cerute de întreținerea clasei de postulanți și de ambicioși de rând care își obțin veniturile din funcții și beneficii de toate soiurile.

### 1. Teoria păturii superpuse și teoria suprastructurii

Ne aflăm, iată, în fața unei alternative: a interpreta fenomenul de pătură superpusă în legătură exclusivă cu regimurile de exploatare parazitară (neproductive) sau a recunoaște acestui concept eminescian statutul unei categorii mai generale echivalentă cu aceea de „clasă dominantă“. Înclinăm să credem că Eminescu a introdus conceptul de pătură superpusă tocmai din pricina ineficienței celei de clasă socială dominantă, care fiind prea vag nu slujea analizelor sale. *Faptul dominației* dă seama despre fenomenul exploatării, dar nu permite o discuție între acele tipuri de dominație care permit totuși înaintarea popoarelor (societăților) spre civilizație (progres) și acele tipuri de dominație care generează declin economic, declasare socială și degenerare etnică. Într-un cuvânt „semibarbarie“ (cu expresia lui Eminescu). Suntem, așadar, înclinați să conchidem că Eminescu a introdus noul său concept, cel de pătură superpusă, elaborând o teorie proprie a societății, pentru a pune în lumină acest al doilea caz în care dominația generează mizerie și degenerare. Printr-o asemenea interpretare reușim să înțelegem că în viziunea lui Eminescu, pătura superpusă nu este o permanență, o fatalitate istorică pentru o societate.

Apăsarea ei slăbește organismul societății, îl anemiează antrenând o suită de fenomene istorice negative — o adevărată serie istorică negativă, din care societatea nu va ieși decât odată cu transformarea păturii superpuse în clasă pozitivă. Teoria lui Eminescu nu conduce așadar obligatoriu la teza necesității revoluției, pe care însă nici n-o exclude. În viziunea sa, revoluția se declanșează numai dacă problemele societății n-au fost rezolvate pe căi revoluționare. Există două alternative la aceea a revoluției: a) transformarea păturii superpuse din „clasă dirigentă“ neproductivă, în elită organică, creativă, care-și compensează consumul și cheltuielile printr-un efort îndreptat către maximizarea capacităților de producție ale societății; b) înlocuirea vechii păturilor de producție ale societății; c) înlocuirea vechii păturilor cu alta mai capabilă păstrând organizarea socială politică (suprastructura) neatinsă („circulație suprastructurală a pă-“



turii superpuse"). În acest sens, Eminescu lega speranțele naționale de partidul conservator ca alternativă la guvernarea liberală a „roșilor”.

Teoria păturii superpuse se află, iată, într-o bună vecinătate cu teoria suprastructurii, înfățișându-se, însă, cu diferențe esențiale față de aceasta. Suprastructurile reprezintă, în accepția lui Marx, ansamblul instituțiilor, în frunte cu instituția statului, create de clasele dominante (exploatoare) pe suportul relațiilor de producție dintr-o societate. Deși „trăiesc” pe seama structurilor economice (de unde își procură „resursele”), suprastructurile au totuși o funcție organică, necesară pentru echilibrul și ordinea (organizarea de clasă) a unei societăți. De îndată ce nu se mai pot achita de acest rol, fiind depășite istoricește de transformările produse în relațiile de producție, suprastructurile vechi sunt înlocuite cu altele de un tip nou (corespunzătoare bazei economice transformate a societății).

Teoria păturii superpuse oferă un cadru teoretic de cercetare a fenomenelor de declin economic și a proceselor care provoacă degenerarea etnică a unui popor. Cauza înaintării istorice poate fi căutată, în marele determinism al modurilor de producție, cum face Marx. Cauza „mizeriei” și a „declinurilor” tragice, însă, poate fi derivată cu ajutorul teoriei păturii superpuse. Între cele două teorii pare a fi o relație de complementaritate. Dincolo de aceste câteva aspecte semnalate se mai cuvin făcute câteva precizări.

Teoria suprastructurii a lui Marx nu pornește de la legea proporției dintre muncă și consum pentru că el o subînțelegea. Cazul istoric al analizelor sale era unul normal. Marx și-a elaborat teoria suprastructurii pe cazul capitalismului „central” (din ariile metropolitane), în care o asemenea proporție este o lege de fier. Marx avea în vedere, pentru perioada de început a capitalismului, întreprinzătorul individual și un tip de capitalism organic, productiv. În acest sens, capitalistul fazei de „decolare” a noii civilizații nu putea consuma decât o parte infimă din plusvaloarea realizată într-un sistem productiv. Capitalistul care ar fi consumat fără a pune în funcțiune, în același timp, un capital ar fi fost o „aberație” în termenii teoriei sale. În vederile sale teoretice, suprastructura parazitara capitalistă ar fi fost o contradicție în termeni, o imposibilitate. Suprastructura era legic (normal) generată de relațiile de producție capitaliste.

Pătura superpusă din analizele lui Eminescu este generată nu de un *mod de producție* ci de un *mod de exploatare* a resurselor (munca și materiile prime) în „periferia” sistemului.

Format la concepția determinismului evoluționist-organic al epocii sale, Eminescu va fi fost „tulburat” să constate un „fenomen aberant”: menținerea unei stări sociale necerute de către organismul social-economic. Dacă legile interne ale evoluției organice normale a societății românești nu cereau și deci nu impuneau fenomenul păturii superpuse, atunci cum se explica faptul că un atare fenomen se producea totuși, devenind predominant și contribuind la declinul economic și la degenerarea etnică a poporului însuși. Ajuns în acest punct, Eminescu a lărgit enorm câmpul analizei, atât istoricește cât și geograficește, cercetând legile genezei și menținerii păturii superpuse într-un cadru mai larg; de dizolvare a imperiilor și de constituire a noilor „periferii” istorice. Într-un atare cadru a ajuns la concluzia că în anumite arii, istoria nu merge pe linia unei evoluții normale firești („naturale”: cerute, adică, de structurile interne și de legile generale ale evoluției societății omenеști, adică ale trecerii de la „barbarie” spre „civilizație”), preluând dimpotrivă caracterul unei linii suburbiale. Stranii disparități, și sistematice abateri față de legile evoluției se strâng într-un mănunchi de factori ai răului istoric. Eminescu scoate aceste fapte aberante de sub statutul neobișnuitului croind concepte și teorii pe baza cărora ajunge la depistarea legilor care guvernează suburbializarea istoriei, „periferilarizarea” societăților în cadrul unei civilizații date. El înclină spre ideea că ori de câte ori se întrunesc condițiile suburbializării istorice, se produce, în mod necesar, abaterea societății de pe calea evolutivă instituindu-se linia declinului, a declanșării sociale și a degenerării etnice.

## 2. Teoria compensației și teoria maximizării inteligenței

Recrutarea unei pături conducătoare n-a fost încă examinată până la el, din perspectiva legii compensației muncii. Nici un sociolog n-a băgat de seamă că nerespectarea unui raport al consumurilor sociale la proporția muncilor, în societate, generează un tip special de pătură socială, pătura superpusă. Eminescu a examinat raportul dintre consumurile



diferențiale și munca socială din perspectiva ideii privind necesitatea conservării proporției muncilor sociale într-o societate. El a constatat că între muncă medie a unei societăți și consumul păturii dirigente există o proporție anumită cu un semn pozitiv sau negativ. În condițiile în care munca medie se păstrează constantă dar în schimb crește consumul „clasei dirigente”, mărindu-se cheltuielile noului aparat al statului, se naște fenomenul de pătură superpusă. Neascultând de legea proporției muncilor sociale, aceasta își mărește consumul fără a oferi în compensație o muncă socială (mușchiulară sau intelectuală) pe măsura consumului respectiv.

„Sarcinile de întreținere a politicienilor de la noi diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligență, ca inimă e superior păturii de parveniți și de scursături (...), cari s-au așezat deasupra lui din secolul trecut, începând.”

Servind de bază pentru a examina raportul consumului păturii superpuse la proporția muncilor în societate, teoria compensației a lui Eminescu este o alternativă la ideologia burghez-liberală a egalitarismului indivizilor și claselor. Între două clase sociale trebuie să existe raporturi de compensație. „Compensația — scrie Eminescu — nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau mușchiulară. Munca mușchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitatea producerii acestor obiecte...”

Intr-o accepție mai largă raportul de compensație privește un echilibru optim între proporția muncilor și „structura trebuințelor”, altfel spus, structura trebuințelor trebuie să urmeze procesul natural de creștere și diversificare a structurii și funcțiilor „comunității economice”. În caz contrar, acele trebuințe formulate peste structura și funcțiile comunității economice productive vor căpăta caracter parazitar, de cheltuieli necompensate, care vor atrage declinul economic al întregului popor. Cu cercetarea raportului dintre „puterea de muncă” a unei națiuni și evoluția trebuințelor, teoria socială merge într-o direcție nouă: cătuarea acelui mecanism care strică un asemenea echilibru și teoretizarea lui. În general, irosirea puterii de muncă este raportată, în scrierile economiștilor, fie la absența comerțului înăuntrul (ca la Ricardo), fie la „pătura intermediarilor” (ca la fiziocrați). Eminescu va lega sistematic „irosirea muncii fizice și intelectuale a comunității” (Ricardo) de consumul necompensat al păturii

superpuse. Definirea păturii superpuse reclamă, așadar, obligatoriu, încadrarea fenomenului în teoria compensației muncii. Pătura superpusă nu „împlinește necesități” ci creează „trebuințe” atâta vreme cât nu-și compensează consumul printr-o muncă fizică sau intelectuală care să ducă la „augmentarea producției” și la „ușurarea muncii claselor pozitive”. Teoria compensației cere așadar un program de organizare și de apărare a muncii naționale.

„E pentru noi sigur și de netăgăduit că actualul sistem de exploatare economică poate face loc, sub domnia altor idei, unui sistem de armonie a intereselor, că în locul speculei poate veni industria și anume industria aceea care întregeste activitatea agricolă și stă în legătură cu ea. Un asemenea sistem precum (...) există în Danemarca ar ocupa brațele până-cum improductive într-un mod folositor și lor și semenilor și s-ar înlătura gravele neajunsuri ale disproporției de azi dintre clasele producătoare și cele consumatoare.”

Împreună cu „teoria statului demagogic” și cu teoria „selecției sociale negative”, teoria compensației ar oferi un cadru de lărgită interpretare fenomenului păturii superpuse. Toate aceste noi dezvoltări teoretice se reazemă, cum am arătat, pe un fundament economic.

Eminescu pornește de la postulatul muncii medii și a unei anumite proporții între munca medie, consumurile și activitățile diferitelor clase și grupuri ale societății.

„Între consumul unei clase și activitățile pe care ea trebuie să le pună în slujba maximizării muncii sociale trebuie să existe o echivalență”. Volumul păturii superpuse este proporțional cu gradul consumului necompensat în activități de maximizare a muncii sociale. Pătura superpusă este un fenomen deculturativ întrucât între munca socială medie și cultură există, în vederile lui Eminescu, o relație direct proporțională. Maximizarea muncii sociale duce la creșterea culturii, diminuarea ei, în favoarea consumului păturii superpuse, duce la declinul culturii.

În statele civilizate există o proporție stabilă între munca medie și consumurile sociale, între muncă și creativitatea „păturii dirigente”. „Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel de organizație (...); oamenii incult, incapabili de a munci, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subreptiune și amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici și dau iama bugetului. Fără știință, fără merit,



fără muncă, mii și mii de indivizi de proveniență străină se superpun poporului românesc, toți având dreptul constituțional de a trăi din buget, toți având numai exercitiul acestui drept (...)”.

În viziunea lui Eminescu, elitele sunt datorare cu un efort creator de maximizare a muncii sociale. Care ar fi semnul unei asemenea contribuții (compensatoare)? Acesta ar putea fi redat prin gradul în care din sânul păturii superpuse ar ieși inteligențe superioare. M. Eminescu anticipase enunțul legii maximizării inteligenței sociale a lui S. Haret, care ar putea fi redată prin următorul enunț: inteligența socială a unui grup crește în proporție geometrică cu numărul oamenilor de excepție care apar în acel grup și în progresie aritmetică cu maximizarea inteligenței medii a acelui grup. Înțelegem, așadar de ce insistă Eminescu atâta pe lipsa de instrucție și cultură a păturii superpuse. El atrăgea atenția că o elită care n-a produs nici un om mare, n-are probe că ar putea contribui la maximizarea muncii sociale (căci n-ar putea influența inteligența medie a societății).

Cum se înfățișează lucrurile în cazul păturii superpuse criticate de Eminescu?

„...Am dovedit că deasupra poporului român istoric s-a superpus o pătură (...). În rândul celor care o compun (...) nu se poate naște un autor, de exemplu, un om de știință sau de literă, un om care să compenseze prin știință sau talent munca națională ce îl susține (...). De aci vezi directori de drum de fier ce nu știu abecedarul mecanice; de aci directori de servicii ce abia se știu iscăli. În toate ramurile vieții intelectuale și ale statului, în toate încheieturile organice ale națiunii s-au încuibat paraziți; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc și se înmulțesc...”

„(...) Existența tuturor acestor oameni costă bani (...). Suma de putere de care dispune țaranul nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensație; el cheltuiește din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui; de acolo falimentul puterilor sale vitale: morbiditate, mortalitatea...”

Susținerea păturii superpuse se traduce, așadar, în muncă socială necompensată prin nimic de către aceasta. De aci decurge că pătura superpusă antrenează consecințe stricicioase asupra proporțiilor cosmice ale existenței unui popor, pune în primejdie chiar fondul de conservare biologică a poporului.

Pătura superpusă este așadar un factor de distrugere a avuției naționale și de periclitate a fondului de conservare etnică a unei națiuni. În sensul acesta Eminescu propune un cadru de analiză mult mai larg pentru pătura superpusă decât cadrul politologic. Sociologia păturii superpuse presupune și o examinare economică și o examinare etnologică, adică o cercetare a efectului primejdios al păturii superpuse pentru conservarea etnică a unui popor. Eminescu este convins că orice fenomen de împuținare a avuției naționale este un factor de primejdie etnică, nu doar un factor economic negativ. Un atare fenomen amenință însăși existența națiilor și de aceea Eminescu crede că sociologia păturii superpuse trebuie dublată de o etnologie a păturii superpuse (care să analizeze efectele negative ale acesteia asupra fundamentelor etnice ale unui popor).

„Azi — precizează Eminescu — sunt zeci de mii de oameni cari sub o formă sau alta trăiesc din aceeași pungă a țăranului. Sunt în fiecare sat cel puțin zecă lefegii, ceea ce face un condei de 40 mii de lefegii; apoi comunele urbane, apoi statul. Dacă vom pune 100 000 nu greșim (...). Clasele consumatoare cari nu produc nimic se ridică la un milion (...). Două din trei părți (2/3) din viața sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susține statul și societatea, care nu-i dă nici o compensație. (...) A, dacă clasele dirigente compensau munca țăranului prin munca lor (...) atunci altceva (...). Dacă cu aceeași sumă de putere musculară țăranul, prin instrucție, ar fi ajuns a produce de zece, de douăzeci de ori pe cât produce azi cu instrumente primitive și cu metode primitive (...), atunci clasele de jos ar fi ținut pasul în producție cu trebuințele celor dirigente, atunci ar fi fost echilibru și ar fi fost bine. Dar clasele dirigente (...) sunt tot atât de inculte ca și țăranul; nu sunt în stare să compenseze munca lui” (cf. M. Eminescu, Opere, ed. I. Crețu, p. 208—210; 211, 212, 213).

Pătura superpusă criticată de Eminescu, așadar, nu poate contribui nici prin inteligența medie a grupului, din care se compune, nici prin numărul oamenilor excepționali, pe care nu i-a produs, la maximizarea „inteligenței medii” a societății. Ea nu poate compensa prin mijloacele care ar trebui să-i stea la îndemână, munca socială transformată astfel în cheltuieli improdusive parazitare și „descompuitoare” pentru societate. Aceasta atrage după sine și declinul națiunii căci progresul acesteia, argumentează Eminescu, și contribuția unei clase



la acest progres, se măsoară cu numărul de oameni excepționali pe care i-a dat clasa respectivă culturii naționale. Or, constată Eminescu, elita epocii sale nu dăruise culturii naționale nici un om de excepție.

### 3. Teoria păturii superpuse și teoria „formațiunilor superpuse”

Eminescu nu este un teoretician stingher în Europa. Teoria păturii superpuse, prin care s-a ilustrat sociologia lui, are un corespondent strălucit, deși ulterior studiilor sale, în teoria „formațiunilor superpuse” a lui Ed. Demolins, sociolog francez reprezentativ, din celebra școală de sociologie întemeiată de Fr. Le Play. În viziunea acestuia, o „societate compusă” (deci complexă) se poate dezvolta prin creștere și deci prin dezvoltarea organică a tipului social (derivat din tipul familial care predomină în acea societate). Ea însă se poate afla și sub acțiunea unui determinism de sus în jos, exercitat de o „formațiune superpusă”, impusă localnicilor printr-o cucerire. Spre a înțelege corect ideea lui Demolins să urmărim două dintre utilizările ei: prima pentru a cerceta cazul unei societăți caucaziene (cazul bașkir) și alta pentru a explica occidentalizarea Rusiei.

Dar să observăm fenomenul pe cazul bașkirilor examinați de Demolins după metoda lui Le Play completată cu „nomenclatorul” lui Tourville.

Cum este deci organizată societatea bașkiră? La baza ei este familia patriarhală. Pe măsură ce familiile se apropie (densitate) apar contestări între ele care nu pot fi reglate decât de către o autoritate superioară. Apar astfel puterile publice (reprezentantul satului, șeful delegațiilor a câte șase sate etc.). Peste acest nivel al unei organizări teritoriale inter-comunitare, apare un funcționar superior, care nu mai este legat de necesitățile organizației locale („naturale”), ci de organizarea imperială a Rusiei. Acesta este kantonierul și el e numit de guvernatorul rus spre a administra un ținut mai întins numit kanton. El avizează deciziile celor cu funcție teritorială locală (de starchina). „Se poate spune deci că funcția exercitată de starchina este cel mai înalt punct în care se ridică independența rasei bașkire. Până la acest nivel și grad de organizare socială, acest popor se guvernează el însuși;

de la gradul superior, al kantonului, apar agenții ruși emanând dintr-o voință dominatoare” (II, p. 34).

Prin urmare, acest nou tip de relație socială nu mai derivă prin determinare naturală și nu ține de structura organică a societății locale (bașkire). Este, dimpotrivă, un raport artificial care derivă dintr-o voință străină, are o esență raționalistă și pur politică, se exercită în mod arbitrar, adică peste voința organică a comunității etnice locale (bașkire); este o relație externă și superpusă comunității. Ea apare în locul de întâlnire a două populații sau grupuri, a două voințe opuse, a două tipuri sociale — comunitate și societate — și derivă nu din creșterea societății locale și deci din diviziunea organică a muncii sociale, ci dintr-o voință superorganică de dominație. Geneza sa este legată nu de creșterea organică a societății, ci de superpunerea artificială și coercitivă a unei dominații. Societatea locală nu devine prin aceasta nici mai complexă, nici mai dezvoltată; ea doar îmbracă forme noi care însă ascund un fond nedezvoltat, o populație ținută în structuri tradiționale, exploatată neorganic, parazitar și deci constrânsă unei ordini străine. Observăm așadar că relația de superpunere are o natură rasială. Ea vizează exercitarea unei dominații în numele unui tip social socotit universal valabil, împotriva unui tip social organic, adică a tipului social până la care a reușit să se dezvolte sociabilitatea unei comunități date (un trib, sau un popor). Esența sociologică a formațiunii superpuse constă în aceea că nu derivă din dezvoltarea (organică) a sociabilității populației locale, ci din nevoile unei dominații. În acest sens, formațiunea superpusă nu va stimula dezvoltarea și creșterea societății locale (a sociabilității ei), ci, dimpotrivă, o va stopa. „Vedem aici, se referă Demolins la bașkiri, un exemplu particular de suprapunere a două rase și linia precisă a juxtapunerii lor” (t. II, p. 34). „Această linie, mai precizează Demolins lasă bașkirilor independența familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune; ea atribuie rușilor funcțiunile superioare acestora în ordinea suveranității, adică în ceea ce privește provincia și statul. (t. II, p. 34).

Grupul celor care dețin aceste funcții superioare are două caracteristici: a) transformă organizația socială unitară în organizație socială dualistă: dedesubt se află „țara reală”, cu structurile și organizările ei, deasupra „țara legală”, a cărei esență este „forma fără fond”; b) acest grup desparte statul, ca organizație, de societatea reală, ca structură. În plus, relația superpusă are funcția unui redistribuitor al posturilor



și al recompenselor. Astfel, relația superpusă redistribuie posturile și funcțiile din familie, din comună și din uniunea comunelor populației bașkire, iar funcțiunile din stat, grupului superpus, alcătuit din populația de funcționari ai imperiului. Cele două societăți sunt separate și etnic și politic. Ordinea este deci xenocrată, adică puterea este a străinilor (etnic și geografic).

Pe de altă parte, relația superpusă operează o linie de separație între comunitatea organică și societatea artificială. Chestiunea este bine sesizată de către Demolins pe cazul raporturilor dintre societatea bașkiră și „statul” bașkir: „La adăpostul acestei triple independențe a familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune, rasa conservă nu puterea politică, ci pacea și libertatea căminului, a atelierului și a vecinătății, obiceiurile și normele sale sub o dominație străină. Ea își datorează aceste avantaje tradițiilor patriarhale, care țin la distanță respectuoasă agenții și ingerința statului” (ibid. p. 34).

Prin urmare, caracteristicile grupului situat deasupra societății locale sunt: a) străin, b) superpus, c) de natură politică. El a confiscat statul pe care-l utilizează în serviciul său nu al „rasei”, adică al „țării reale”.

Demolins remarcă, în analizele sale, coprezența a două determinisme sociale: unul de jos în sus, adică dinspre comunitățile organice locale spre instituțiile globale (cum e statul) și altul de sus în jos, prin care se manifestă efectele formațiunii superpuse.

Cazul cel mai tipic de manifestare a legii formațiunii superpuse este opera de occidentalizare a lui Petru cel Mare. Acesta a inaugurat acel uriaș transport cultural occidental în Rusia: „Pentru a transporta piesă cu piesă civilizația europeană în Rusia, Petru cel Mare trebui să împrumute străinilor totul fără a avea timpul să opereze o selecție ori o operație critică. Ceea ce se numește civilizație era și este încă civilizația Occidentului, iată de ce Petru s-a înconjurat de olandezi, englezi, scoțieni, elvețieni, nemți, de ce a importat în bloc industrii, meserii, artizani; de ce el însuși se face olandez și german, proscribe veșmintele lungi care aminteau de Asia etc...” (Rimbaud, Histoire de Russie, p. 382, apud p. 174, II). Iată însă că această dezvoltare facilă, prin ukaz, deci pe calea intervenției puterilor publice, deci prin determinism

de sus în jos, a avut, în cele din urmă, ca efect ruinarea operei năzuite. Incepe, iată, actul al II-lea din istoria oricăror relații superpuse, în care ni se dezvăluie fața negativă, partea ei dezastruoasă. Geneza relației superpuse în aria slavilor de Nord se desfășoară în cadrul procesului de „occidentalizare” a Rusiei. Să-l examinăm și noi pe urmele analizelor lui Demolins.

Vom observa, mai întâi, că împăratul Rusiilor este un monarh autocratic și deci are puteri absolute și divine asupra supușilor. „Nobilimea... nu este decât o creație a șefului statului și de fapt ea nu este decât un corp de funcționari; este înregimentată în cadre administrative strâmte, formând o birocrație numită cin. Această organizație birocrațică s-a constituit mai ales începând cu Petru cel Mare.” (p. 180—181). Nobilimea rusă luă caracterul unei „nobilimi de serviciu”. Serviciul în slujba Țarului și nobilimea deveniră corelative. Orice nobil trebuia să fie un nobil-slujitor. Țarul se folosea în acest scop de regimul pământului (pomiestia sau fiefurile și voscina sau răzeșia, erau folosite ca prebende (recompense) de către țar prin care se menținea obligația serviciului). Petru cel Mare „desființează diferența între nobilimea ereditară și nobilimea serviciilor” și „distribuie slujbășii statului în 14 grade sau cinuri”: de la registrator de colegiu la cancelar al Imperiului. În plus, funcționarii tuturor ordineilor fură militarizați, adică li se conferea titlu, rang, locuință și disciplină militară. Această militarizare a funcționarilor este forma pe care a căpătat-o relația superpusă generată în cadrul procesului de occidentalizare. Pentru a „occidentaliza societatea slavă”, și deci spre a reduce rezistența la acest proces, era nevoie de o administrație docilă, militarizată, supusă, înregimentată. Iată dar că, pe rând, relația superpusă a preluat în Rusia, forma robiei, a pseudocontractului (caricatura eliberării mujicilor prin ukazul din 1861) și a înregimentării (aparatul țarist). Militarizarea a fost cerută și de poziția Rusiei între Orient și Occident astfel că ea trebuia „să reziste atât nomazilor cât și sedentariilor. Ea trebuia să facă față, pe fiecare parte, cu un sistem militar diferit: în Orient cu cavaleria cazacă, în Occident cu infanteria. Rusia e într-adevăr singura țară care are două sisteme militare complet distincte” (ibid., p. 182). Ea avea deci un sistem militar sedentar (dar și unul de tip nomad). Inginerul militar,



constructor al drumurilor de fier, capătă o poziție preeminentă asupra generalului de infanterie. Drumul de fier transcaspiu și transsiberianul sunt opera a doi ingineri militari. Inginerul militar este prototipul (tipul perfect) al funcționarului rus: totodată civil (de stat) și militar: este un tip produs deci de două formațiuni sociale. Or tipul acesta este și o juxtapunere de două tipuri socio-culturale: occidental și oriental. „Ca tip de inginer el este esențialmente un tip occidental, nu este de formație slavă; el a fost importat în Rusia cu toate celelalte influențe ale Occidentului care au împins Rusia în afara căilor sale naturale. Triumful său este deci din nou triumful Occidentului“ (p. 1830).

Pe de altă parte, el este un tip aglutinat, bizar și neoccidental, în el stau concomitent aglutinate un tipar militar și unul industrial: el este deci o personalitate dublă, ceea ce reprezintă una din caracteristicile dualismului rusesc și una din expresiile pe care-a îmbrăcat-o efectul relației superpuse asupra antropologiei ruse. Deci, combinarea celor două elemente — occidental și oriental — formează societatea rusă sau tipul social rusesc. Elementul occidental a predominat, susținând o dezvoltare rău echilibrată și producând un fruct „copt înainte de vreme“ (p. 184). Caracterizarea pe care o face Demolins Rusiei este încă neîntrecută: „Rusia suferă, zice el, de un surmenaj social. Și acest surmenaj determină niște fenomene morbide pe care nu le întâlnim nicăieri în altă parte... De o parte, ea pare a fi întârziată față de societățile Occidentului, de alta, ea pare a voi să le devanseze pe toate pe calea transformărilor și revoluțiilor. O putem cita totodată ca exemplu de societate stabilă și instabilă... Este țara contrastelor. Ea este „sfânta Rusie“; și este, în același timp, casa anarhiei și a nihilismului. Dar mirarea crește când observi că, în această societate curioasă, rolurile nu sunt deținute de aceiași actori ca în Occident, aici spiritul revoluționar se încarnează mai ales în clasele populare; spiritul de conservare, în clasele superioare. În Rusia totul este pe dos; poporul este conservator, clasele superioare sunt revoluționare; ... un nou atentat contra țării, ori un complot contra ordinii stabilite... au drept autori funcționarii de stat, nobili, studenți, femei, aparținând nobilimii și burgheziei; rareori sunt oameni din popor... Iată care sunt revoluționarii: este contele Leon Tolstoi, aparținând celei mai înalte aristocrații...

este Turgheniev... mare proprietar; este Hertzen, moștenitor al unui mare patrimoniu populat de serbi, este Bakhtin, un ofițer... este prințul Kropotchin, etc., etc.“ (p. 184—185).

„În Franța, burgheziile au făcut revoluția spre a câștiga drepturi, în Rusia, nobilii o fac spre a le pierde“ (ibid., p. 185). Cum se explică această plonjare în revoluții, în comploturi etc.? „Trebuie că această clasă suferă de un rău foarte profund, foarte vechi, foarte ascuțit, întrucât o suferință superficială, recentă și lejeră nu poate produce o explozie atât de formidabilă. E sigur că ea poartă în corp o suferință, o rană teribilă“ (p. 1850). Demolins leagă această suferință de surmenajul social provocat de occidentalizarea înainte de vreme. Putem observa aici un rău mai general și tipic, de care suferă toate popoarele care s-au format printr-un conflict neabsorbit al determinismelor, este maladia tuturor relațiilor superpuse și cu cât această relație se află într-o stare mai neasimilată și mai artificială, cu atât suferința acelor popoare e mai copleșitoare. Este boala fenomenului general al superpunerii unei formațiuni artificiale peste una organică și naturală. Spre același tip de explicație ne conduce Demolins el însuși:

„Răul de care suferă această societate este desigur consecința surmenajului social la care a fost supusă această societate în întregul ei pentru a se occidentaliza înainte de vreme fără a ține seama de etapele necesare, violând, în mii de feluri, legile evoluției. Cu corpul social e la fel ca și cu cel uman, când se violează legile igienei: el se răzbuie prin starea morbidă. Pentru a transforma extrem de rapid această societate, șefii statului rus au avut nevoie de o armată de funcționari, de o imensă birocrație, în care au înregimentat, cu voia sau forța, toată clasa superioară. Această clasă... a fost separată de țărani, de slavi... Guvernul a mers contra scopului pe care-l urmărea și astfel a ratat educația agricolă a claselor țărănești (rupând clasa superioară de țărani n.n.), care au recăzut adânc în vechiul mit oriental și rutinier. Și împiedicând dezvoltarea agricolă, a fost împiedicată și cea industrială și comercială. Toată marea operă socială a rămas în suspensie, suspendată. Dar răul n-a fost doar pentru țărani, el a lovit încă mai puternic clasa superioară: din rurală a devenit urbană; din agricolă a devenit de curte; din activă a devenit o clasă de prisos, din utilă, dăunătoare. Și



cum viața de funcționar conduce rareori la bogăție, din bogată ea a devenit săracă. Astfel ea a fost lovită și în situația ei socială și în cea financiară; ea s-a simțit rănită, fără a ști de cine și nici de ce, neîndoindu-se că răul era în ea, că răul era ea..." (p. 186, II).

Iată dar că răul acesta provine dintr-un proiect social eronat, din forțarea unei părți a societății să trăiască în cadre false, artificiale, care istovesc potențialul uman fără de vreun rezultat progresiv și împlinitor. Ea a fost silită, aceea parte, să trăiască într-o formație socială superpusă, neorganică, artificială, croită pentru un scop, care n-a fost atins niciodată: crearea rusului nou, pur european. Dar, în același timp, nici împlinirea tipului rusesc, în cadrele lui naturale n-a fost îngăduită. Proiectul formațiunii superpuse a fost ratat și cu el odată au fost deferite inutilității (tema oblomovistă o spune) uriașe energii omenesti. În același timp, proiectul formațiunii comunitare a fost reprimat, și energiile lui au fost comprimate. Aceasta a dus la manifestarea lor anarhică și de uriașe proporții, ca o energie închisă și brusc declanșată prin fisiune. Aceasta a fost marea deflagrație a „Marii Revoluții din Octombrie”. Ea a fost o deflagrație a sufletului comunitar comprimat. Evident că și în acest caz, energiile declanșate au fost recanalizate (cum se întâmplă în aceste situații) pe un canal străin în care și prin care a renăscut un tip de relație superpusă; între o formațiune naturală și una artificială numită stat comunist sau Imperiu marxist, tot un proiect occidental. Așa se explică noua deflagrație a Rusiei actuale din care nu știm încă ce va ieși. Cert este că ceea ce se pregătește este tot un proiect Occidental și tot o formațiune socială superpusă.

Concluzia pe care-o putem formula pentru teoria lui Demolihs a relației de suprapunere este aceea că există două moduri de a construi statul și ordinea puterii publice. Unul se referă la creația instituțiilor ordinii publice printr-un determinism de jos în sus, de la structurile comunitare ale societății locale la structurile puterii publice. Cea de-a doua cale constă în clădirea edificiului puterii publice de sus în jos, de la dominația unei populații superpuse către ordinea comunitară a societății locale. În primul caz structura nou creată a puterii publice, creată ca structură superpusă, va sluji interesele grupului dominator împotriva grupului dominat.

### CAPITOLUL III

## TEORIA ELITELOR ȘI TEORIA PĂTURILOR SUPERPUSE

### 1. Ce este elita? Teoria paretiană și teoria eminesciană despre calitățile și defectele păturii guvernante

Pentru a nu băjbăi în ceea ce privește înțelesul distinct al noțiunii eminesciene de „pătură superpusă” este bine să trecem în revistă teoriile elitelor, fiindcă acesta este referențialul cel mai apropiat de ideea lui Eminescu. Pătura superpusă are pretenție de elită, chiar este „elita guvernantă” a unei societăți. Este însă teoria elitelor capabile s-o explice? Ca să mergem direct la țintă, vom porni de la abordarea sociologică clasică a elitelor întrunită de celebra lucrare a lui V. Pareto „Traité de Sociologie”, vol. II. „Populațiile, observă Pareto, nu sunt omogene, ci au compoziție eterogenă. Indivizii sunt diferiți între ei (și tot astfel grupurile). Unul este mai combinator, altul este mai conservator, unul este mai egoist, altul mai altruist, unul are o mai mare nevoie de uniformitate, altul, dimpotrivă, are o mai mare nevoie de personalizare etc. Prin urmare, „societatea umană nu este omogenă: oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual”. (V. Pareto, op. cit., p. 1293). O asemenea stare este desemnată de Pareto prin ceea ce el denumesc „eterogenitate socială”. Eterogenitatea socială face posibilă și chiar reclamă „circulația socială” a indivizilor și deci a caracteristicilor lor de la un grup social la altul. Această circulație este prima consecință a eterogenității sociale. În comunism, fenomenul a fost o vreme falsificat de doctrina egalizării și omogenizării sociale. În realitate, fenomenul circulației elitelor n-a fost anulat. Conținutul său și mecanismele sale au fost predominant politice. Politicul capătă o pondere neobișnuită în cadrul „circulației sociale” și în sistemul stratificării comuniste. Cercetarea elitelor reclamă, așadar, examinarea circulației sociale și a modurilor acestora. Ce este însă elita, în viziunea lui Pareto și cum se constituie ea?

„Trăsătura principală a termenului de elită, scrie M. Kolabinska, în lucrarea ei „La circulation des élites en France”, citată de V. Pareto, este cea de superioritate... Într-un sens larg, eu înțeleg prin elita unei societăți acei oameni care posedă calități de inteligență, de caracter, de capacitate



de orice gen, de direcție, de nivel remarcabil. Exclud, în același timp, integral, orice apreciere asupra meritelor și utilităților acestor clase (de oameni)" (cf. p. 5, apud Pareto, p. 1 295).

Analiza elitelor, deci, face abstracție de aspectele privind natura bună sau rea, utilă sau inutilă, blamabilă sau laudabilă, a diverselor caracteristici ale oamenilor, concentrându-se strict asupra „gradului, a nivelului acestor caracteristici". Altminteri spus, ne putem întreba, „ce indice cantitativ putem atribui fiecărui om în privința gradului în care acela posedă o caracteristică dată" (p. 1 296). „Presupunând că se pot atribui indici fiecărui individ, în raport cu ramura lui de activitate, prin care putem caracteriza capacitățile sale în maniera în care punctăm performanțele la un examen la diferite materii școlare, vom fi în măsură să atribuim celui care excelează în profesiunea lui indicele 10, iar celui care nu reușește să aibă nici un client îi vom da 1, spre a putea să-i dăm 0 celui care este cu adevărat cretin" (p. 1 296). Celui ce-a câștigat milioane îi dăm 6 și celui care reușește doar să nu moară de foame îi dăm 1 (ibidem).

„Femeii politice, precum Aspasia lui Pericle, Mentenon a lui Ludovic al XIV-lea, Pompadour a lui Ludovic al XV-lea, care au știut să capteze grația celor puternici, și care au jucat un rol în guvernarea pe care ei au exercitat-o, le vom da note de 8 și 9. Destrăbălatei care nu face decât să satisfacă senzualitatea bărbaților și n-are nici o influență asupra treburilor publice, îi vom da nota 0... Unui poet ca Musset îi vom da 8 sau 9 după gust. Unui făcător de rime care-i face pe oameni să fugă recitându-și sonetele, îi vom da 0" (p. 1 296).

În toate aceste cazuri, Pareto ne previne să nu prejudicăm problema elitelor prin „întrebări pe care le-am putea pune asupra eticii acestor calități ori asupra utilității lor sociale" (p. 1 297).

„Să formăm deci o clasă dintre cei care au indicii cei mai ridicați în ramura în care-și desfășoară activitatea, și să dăm acestei clase numele de elită. (s. red.) ...Pentru studiul pe care-l vom întreprinde asupra echilibrului social, e bine să divizăm această clasă în două. Vom pune într-o parte pe cei care, direct sau indirect, joacă un rol notabil în guvernare; ei vor constitui *elita guvernamentală* (s.n.). Restul va forma *elita non-guvernamentală*" (ibidem, p. 1 297).

Decuparea elitei ne previne asupra restului populației, care va alcătui împreună o categorie aparte. „Aveți deci două păături în populație: 1. pătura sau stratul inferior, clasa străină elitei...; 2. pătura sau stratul superior, elita, care se divizează în două: a) elita guvernamentală și b) elita non-guvernamentală" (p. 1 298).

Pentru repartizarea fiecărui individ la locul lui nu există examene. Acestea sunt „suplinite de alte mijloace: prin anumite etichete care înlocuiesc examenul... De exemplu, eticheta de avocat desemnează un om care trebuie să cunoască dreptul și care adesea îl cunoaște, dar care uneori nu-l cunoaște deloc. Într-o manieră similară, într-o elită guvernamentală se găsesc toți cei care poartă eticheta funcțiilor politice de un anumit rang (de exemplu: ministru, senator, deputat, șef de serviciu într-un minister, președinte al curții de apel, general, colonel etc.), în afara excepțiilor inevitabile (s.n.) a celor care au reușit să se strecoare printre cei dintr-o clasă fără a poseda calitățile corespunzătoare etichetei pe care au obținut-o" (p. 1 298).

Pareto era conștient de „puterea" etichetei de status (titlul) și de asemeni sesiza fenomenul (nou în ordinea istorică) al separării calității personale de eticheta poziției, adică de titlul deținut. Este drept că Pareto atribuie acestui fenomen un statut de excepție.

În cadrul sociologiei românești, M. Eminescu va observa că în cazul societății românești, excepția devine regulă, astfel că guvernării sunt posesori de titluri (etichete) nu însă, obligatoriu, și de calitățile cerute pentru buna funcționare a titlului. Între titlu (eticheta funcției) și calitatea personală cerută de bunul exercițiu al funcției, poate să dispară orice legătură și acest fenomen îl va conduce pe Eminescu la formularea celor două idei sociologice cruciale ale concepției sale și anume: *teoria selecției negative* și *teoria compensației*. Aceste două teorii nu sunt intervenții, ci sunt cele mai adecvate formule sociologice pentru o societate în care excepția capătă statutul regulii, îmbracă un caracter cvasiregulat (cum a fost cazul regimului comunist în prima fază).

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție, chiar dacă frecvența celor care fac proba unei inadecvări între eticheta de status (titlul deținut) și calitățile personale este mai mare în cazul elitei guvernamentale decât a celei neguvernamentale.



„Aceste excepții, precizează Pareto, (este vorba despre cei ce s-au strecurat în elită guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n.n.I.B.) sunt mult mai considerabile decât pentru avocați, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogățit prin abilitatea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură etc. Motivul este, între altele, că în toate ramurile activității umane etichetele sunt obținute direct de fiecare individ, în vreme ce pentru elită o parte a etichetelor sunt ereditare; de exemplu, cele ale bogăției. Altădată existau etichete ereditare și în elită guvernamentală. Astăzi, sunt ereditare doar cele ale suveranilor. Dar, dacă ereditatea directă a dispărut, ereditatea indirectă a rămas puternică.

## 2. Compoziția sufletească a elitelor. Elite „lei”, elite „vulpi”

Elitele se deosebesc între ele printr-o anumită compoziție sufletească, o anumită combinație de afecte (sentimente, inclinații) puternice și persistente în timp, pe care Pareto le numește „reziduuri”. Aceste afecte (sentimente) care au persistența „instinctelor”, fără a se confunda cu acestea, se distribuie eterogen într-o populație. Prin urmare, societatea umană nu este omogenă; oamenii sunt diferiți fizic, moral, intelectual. Apare, iată, posibilitatea să distingem elitele în funcție de compoziția psihologică a conduitei lor (ca și de fenomenul circulației indivizilor, între cele două „straturi” ale unei societăți, proces pe care Pareto îl asimilează „circulației elitelor”. Pareto face deosebirea între elite și mase în funcție de clasa de afecte („reziduuri”) care predomină în compoziția lor sufletească (psihologică). Astfel, în compoziția psihologică a elitei predomină instinctul combinațiilor, iar în compoziția psihologică a masei predomină „reziduul” numit de el al persistenței agregatelor (atitudini conservatoare). Elitele pot fi diferențiate în funcție de preponderența elementelor „S” (inclinații speculative spre risc) sau „R” (inclinații rentiere) în compoziția conduitei lor economice. „Speculatorii” și „Rentierii” grupează indivizii după inclinațiile lor economice spre speculă și risc sau spre economisire și prudență. Proporția reziduurilor în compoziția psihologică a elitelor este variabilă. Pareto subliniază că, după revoluții, sentimentele religioase ale elitelor se întăresc nu slăbesc („Reforma protestantă în secolul al XVI-lea, revoluția engleză în

perioada lui Cromwell, revoluția franceză de la 1789, implică uriașe marea religioasă, care, ieșite din clasele inferioare, submerg scepticismului claselor superioare”). Elitele reprezintă, remarcă Pareto, o realitate generală a sistemelor de putere, indiferent de regimurile politice (democrație, monarhie etc.). Ele guvernează masa recurând, în acest sens, fie la forță, fie la viclenie. Preluând o clasificare a lui Machiavelli, Pareto distinge între „elitele lei” și „elitele vulpi”. Elitele „lei” guvernează folosind „forță”, elitele „vulpi” se folosesc în guvernare de „viclenie”. „Clasa guvernantă” poate folosi violența ori, dimpotrivă, recurge la șiretenie, la fraudă și corupție sau, într-un cuvânt, guvernării din lei se preschimbă în vulpi... Și cel ce-a moștenit un patrimoniu este ușor numit senator, în anumite țări, unde te poți face ales deputat plătind electorii și adulându-i prin profesii de credință arhidemocratice, socialiste, anarhiste.” (Ibidem, p. 1299).

„A la long, un atare mod de a acționa produce un efect puternic asupra selecției clasei guvernate, în care doar vulpile sunt chemate să facă parte, în vreme ce lei sunt respinși. Cel ce cunoaște cel mai bine arta de a-și slăbi adversarul prin corupție, de a recupera prin fraudă și înșelăciune, ceea ce părea a fi cedat la presiunea forței, acela este cel mai bun dintre guvernanți... În acest fel, reziduurile instinctului combinațiilor (I-a clasă) se întăresc în clasa guvernantă; cele ale persistenței agregatelor (clasa a II-a) slăbesc, întrucât primele sunt utile în combinații ingenioase care vor fi folosite în locul rezistenței deschise; în vreme ce reziduurile clasei a II-a se vor inclina în fața rezistenței deschise, și un sentiment puternic al persistenței agregatelor va împiedica suplețea... Predominarea instinctelor combinațiilor, slăbirea persistenței agregatelor predispun clasa guvernantă să se preocupe mai mult de prezent și să-i pese mai puțin de viitor. Individul prevalează asupra familiei, cetățeanul asupra colectivității și asupra națiunii. Interesele prezente sau din viitorul imediat, ca și interesele materiale prevalează asupra intereselor viitorului îndepărtat și asupra intereselor ideale... O parte a fenomenelor se observă și în relațiile internaționale. Războaiele devin esențialmente economice. Sunt evitate cele contra celor puternici; nu se atacă decât slăbii. Aceste războaie sunt socotite înainte de orice o speculație.” (p. 1386—1387).

E mult mai greu să deposedezi de putere o clasă guvernantă care se slujește pentru a guverna de șiretenie, frau-



dă, corupție. Aceasta îi va asimila pe cei ce prezintă aceleași caracteristici din clasa guvernantă.

### 3. Masă și elite

Întreaga sociologie a elitei împărtășește teza că elita este făuritoare a istoriei, iar masa suportă actul guvernării, manipularea și violența elitei. Adepții clasici ai acestei poziții sunt V. Pareto, G. Mosca, R. Michels. Ideea subiacentă, implicit împărtășită de toți adepții acestei teorii, este aceea că indiferent de modul în care s-a obținut *puterea*, ea este trecută în sarcina unei „elite guvernante”.

Masa este definită în această perspectivă ca ceea ce este opus elitei, ca parte *pasivă*, manipulată și ca bază de recrutare a elitei ca ansamblu de „publicuri” (la Etzioni) etc. Conceptul de elită re apare la A. Etzioni (The Active Society, London, The Free Press, 1971, p. 113). Elita este purtătoarea „conștiinței active” a societății în raport cu „publicurile” (masa). Masa (publicurile) devine „activă” dacă elita îi oferă „contexte” pentru interpretarea și folosirea informației sociale.

Modurile de gândire (contextele) indică tipul elitelor. Contextul „instrumental” este asociat elitelor „tehnice”, cel normativ, „elitelor intelectuale” și cel coercitiv, elitelor „politice”. Chestiunea este altfel abordată de Ortega y Gasset în teoria sa despre „revolta maselor”. „Sufletul mediocru, știindu-se mediocru are, îndrăzneala, spune Ortega, de a afirma drepturile mediocrității și de a le impune pretutindeni” (La Revolte des Masses, Paris, Stock, 1937, p. 10).

La Ortega y Gasset, deci, avem o definiție culturologică a elitei (ca fiind opusă „mediocrității masei”) și o definiție sociologică a masei, ca fiind acea „parte mediocră revoltată”. Mediocritatea și numărul devin suportul unei reacții de mare amploare: „revolta maselor”. Ed. Shilla este cel care înalță conceptul de masă la o carieră sociologică spectaculoasă în teoria sa despre geneza „societății de masă”. „Pentru prima dată în istorie, mari agregate de ființe umane, care trăiesc pe un teritoriu foarte întins, au putut să intre într-o societate relativ liberă fără a fi constrânse”. A doua trăsătură a „societății de masă” este faptul că, pentru prima dată, grație ei, „centrul” simbolic al societății (instituțiile și valorile de

legitimare) este direct și strâns legat de „periferia” socială, adică de „masa” propriu-zisă.

O altă caracteristică a societății de masă este expansiunea și deci difuziunea „culturii primare” (jocurile, spectacolele sportive, adică activități cu un conținut simbolic redus) asupra întregii societăți, chiar dacă „stratificarea culturală” a acesteia se menține: „cultura superioară” sau „centrală”, „cultura mediocră” (reproductivă, neoriginală) și „cultura primară” (săracă în conținuturi simbolice și bogată în conținuturi hedoniste).

Creșterea „culturii mediocre” și „brute” în cadrul societății, atașarea individului la întreg și agregarea unui mare număr de indivizi în mari ansambluri fără intervenția constrângerii sunt principalele trăsături ale „societății de masă”.

În toate teoriile elitiste s-a operat cu distincție dintre o minoritate organizată și raționalizatoare și o majoritate dezorganizată din care se compune masa. Elita, deci, are un rol pozitiv în istorie și salvator pentru mase. Eminescu va răsturna radical perspectiva întrucât va dovedi că elita, alias „pătura superpusă”, este forța dezorganizatoare și irațională, față de clasele pozitive și cu „țara reală”. Ca să nu alunecăm în confuzii e bine să recapitulăm, pe scurt, și sociologia marxistă în chestiune. Pentru marxiști, masele se organizează progresiv pe măsură ce trec de la o compoziție de clasă difuză la o compoziție de clasă structurată, conștientă de sine și organizată (partide, organizații, instituții). Agentul esențial deci este *clasa socială*, care urmează un *proces natural* (spontan și legic) de trecere de la o compoziție difuză la una înalt structurată când, din rândurile ei, vor ieși atât personalitățile cât și instituțiile de clasă, aflate în slujba intereselor clasei. La Marx, clasele au rolul hotărâtor în istorie, nu elitele. Istoria omnirii este o istorie de clasă, în care rolul de bază revine masei, nu elitelor, iar personalităților le revine un rol în masă în care se situează pe poziția maselor. Conceptul de masă în marxism este un „elaborat sociologic”, adecvat epocii industrialismului clasic și producțiilor de masă, care căuta corective la problema conflictelor într-o revoluție socială (socializarea mijloacelor de producție). Cum istoria merge, spune Marx, spre socializarea progresivă a muncii și spre concentrarea puterii și a mijloacelor de producție (a proprietății, în primul rând), urmează că masele depozitate vor avea rolul decisiv în „rezolvarea” acestei contradicții, prin „revoluție proletară” (a masei proletarizate). Marx a edificat astfel o



utopie eshatologică proletariană, conform căreia „masa proletară” este eliberatoarea întregii omeniri. Acest „eshaton proletar” al viziunii mesianice a lui Marx șterge deosebiriile dintre neamuri și comunități, înecă religiile într-un singur cult, acela al Proletarului și astfel izvodește modelul unei societăți total masificate, omogenizate, fără religii și fără neamuri, în care stăpânește egalitarismul total și, probabil, mediocritatea atotcuprinzătoare.

#### 4. Circulația elitelor și teoria selecției sociale negative

Pentru a denumi modul în care „diversele grupuri sociale se amestecă între ele”, Pareto a inventat termenul de „circulație socială”. Într-o societate, indivizii circulă de la un grup la altul, și, în această deplasare, poartă cu ei anumite tendințe latente, anumite caracteristici, atitudini, sentimente, calități sau defecte etc. Legea cea mai generală care guvernează această circulație socială, crede Pareto, este aceea care întreține în societate tendința de grupare a celor cu indici înalți de excelență într-o clasă superioară, numită elită, și a celor cu indici inferiori de excelență într-o „parte” inferioară, numită „masă”. Ori de câte ori, în „masa” celor de jos se ivesc indivizi cu indici superiori, ei vor fi absorbiți de elită. Trecerea indivizilor înzestrați din „masă” în „elită” este denumită de către Pareto „circulația elitelor”. Când această circulație este blocată se produc revoluțiile. Circulația elitelor poate fi cercetată sub două aspecte: volum și „viteză de circulație”. Distribuția caracterelor intelectuale, a meritelor etc. într-o populație (societate) nu se desfășoară la întâmplare, ci după legea polarizării indivizilor în elite și mase.

Cea de-a doua lege ne previne că procesul selecției indivizilor din care se va compune elita nu se desfășoară strict la nivelul elitei (în interiorul grupului superior) ci în toată masa populației, astfel încât între elită și masă se desfășoară un continuu proces de circulație denumit de către Pareto „circulația elitelor”. Aceasta are un caracter necesar, ceea ce ne permite să vorbim despre ea ca despre o lege sociologică.

Ori de câte ori procesul de circulație a elitelor este împiedicat, sunt întrunite condițiile violenței sociale.

Elitele cuprind „anumite agregate”, adeseori rău definite, pe care le numim aristocrații.

Există situații în care numărul celor care aparțin acestor aristocrații posedă caracterelor necesare pentru a rămâne în cadrul elitei. „Cu câteva excepții, la origine, aristocrațiile războinice, religioase, comerciale, plutocrațiile, trebuie să fi făcut parte din elită și uneori aceasta era în întregime constituită din ele... Atunci eticheta corespundea caracterului efectiv. Dar apoi, cu timpul, se produse o fisură, adesea considerabilă și câteodată foarte serioasă; ...aristocrațiile care, la origine, jucaseră un rol important în elita guvernamentală, sfârșiră prin a nu mai constitui decât o parte minimă. Este ceea ce s-a întâmplat mai ales cu aristocrația războinică”.

„Aristocrațiile nu durează... Este incontestabil că după o anumită perioadă ele dispar. Istoria este un cimitir de aristocrații.” „Poporul atenian a constituit o aristocrație, în raport cu restul populației, al metecilor și al sclavilor. Ea dispăru fără a lăsa nici o descendență. Diverse aristocrații romane dispărură... În Germania, aristocrația actuală este, în mare parte, constituită din descendenții vasalilor vechilor seniori” (p. 1303—1304).

Aristocrațiile sunt polul moral al societăților; ele dau direcția și înțelesurile mai înalte ale acestora, dar și decad. Decadența aristocrațiilor nu este un fenomen strict cantitativ, ci și calitativ, energia lor scade și se modifică proporțiile reziduurilor (tendințelor latente, de natură afectivă) care le-au ajutat să dobândească putere. Baza de recrutare a clasei guvernante, deci, nu este constituită de indivizi, ci de familiile distribuite în toate clasele, inclusiv în cele inferioare, care furnizează energia și proporțiile de reziduuri de care o elită are nevoie pentru a-și menține puterea. Dacă aceste mișcări de circulație a indivizilor și, cu ei odată, a reziduurilor încetează, „pătura guvernantă merge spre ruină și aceasta antrenează adesea cu ea și pe aceea a națiunii întregi. Acumularea de elemente superioare în clasele inferioare și, invers, de elemente inferioare în clasele superioare, este o cauză puternică de perturbare a echilibrului”. (cf. V. Pareto, „Traité de Sociologie générale”, Paris, 1933).

Există forme evoluționare și forme revoluționare de schimbare. „Revoluțiile se produc pentru că, fie din cauza unei încetiniri a circulației elitelor, fie dintr-o altă pricină, elemente de calitate inferioară se acumulează în straturile superioare. Aceste elemente nu mai posedă reziduurile capabile să le mențină la putere, și ele evită să facă uz de forță; în vreme ce în clasele inferioare se dezvoltă elementele supe-



rioare, care posedă reziduurile necesare pentru a governa și care sunt dispuse să facă uz de forță" (p. 1305).

Revoluțiile trec puterea către o nouă clasă, care va adăuga proiectelor de scurt termen pe cele de lung termen și va propune scopuri ideale și îndepărtate; scepticismul va ceda în fața credinței. Numai aceste schimbări și profilul elitelor ne îngăduie să vorbim de revoluții. Energia claselor de jos nu este suficientă spre a salva patria dacă procesele salvării (reforme, războaie etc.) au fost rău pregătite și rău conduse de clasele dirigente ale țării (p. 1389). Alteori, ca în Revoluția franceză, energia populară este suficientă pentru a salva patria; „clasele inferioare ale societății (au avut timpul necesar) să depoziteze de putere propria lor clasă dirigentă și să-i substituie o alta mult mai energică și în care instinctele persistenței agregatelor se găsesc într-o proporție superioară" (p. 1389).

Relația dintre aceste reziduuri și folosirea forței este cât se poate de clar marcată de Pareto. Când, într-o țară, o clasă guvernantă A, absoarbe cele mai multe elemente din toată populația sub aspectul șireteniei, clasa guvernată B este privată în mare parte de aceste elemente și astfel nu mai are speranțe să învingă vreodată clasa A, atâta vreme cât ar lupta cu ea în baza aceluiași elemente. Or, cel ce folosește șiretenia e mai puțin capabil să folosească forța. „În consecință, dacă se acumulează în partea A oamenii care știu mai bine să se folosească de viclenie, consecința este că se acumulează în partea B oameni mult mai apti să folosească forța" (p. 1400). În concepția lui Pareto, cauza violenței este dezechilibrul dintre cele două clase de reziduuri între elită și masă. În genere, partea B aduce în elita guvernantă a societății o mare cantitate de reziduuri ale persistenței agregatelor. Grație acestora, colectivitatea redobândește stabilitate și forță. O elită cu o slabă proporție de reziduuri ale persistenței agregatelor este și ea „degenerată" și antrenează societatea însăși pe drumul ruinei. „Dacă clasa guvernantă pierde prea multe sentimente ale persistenței agregatelor, se ajunge la un punct în care nu mai este capabilă de a-și mai apăra, nu numai propria-i putere, ci ceea ce este și mai rău, chiar independența țării" (p. 1402).

Legea circulației elitelor reglează circulația titlurilor sau, în termenul lui Pareto, a etichetelor, nu circulația capacităților. Pareto face ipoteza normală (valabilă pentru cazul normal) că între etichetă și gradul de excelență al celui care-o

deține ca titlu, ca funcție, în genere, ca poziție, există o relație statistic necesară și încadrează toate abaterile în clasa excepțiilor nesemnificative.

Să ne imaginăm însă o societate în care nu funcționează corelația dintre titlu și competență (capacitățile cerute de titlu). În acest caz, legea circulației sociale nu se va bloca dar ceea ce va circula va fi nu excedentul unei capacități ci deficitul ei. Eminescu numește acest proces *selecție socială negativă*. Pareto analizează cazul în care selecția socială este un joc de „sumă pozitivă" și ignoră cazul celui al selecției de „sumă negativă", când ceea ce se adună în „elită" dă un rezultat de „sumă negativă". În acest caz, elita este un loc de acumulare a deficitului social și acest deficit se rezolvă pe seama muncii necompensate, și se traduce în parazitism social. Am dorit să atragem atenția asupra unui caz extrem al teoriei circulației elitelor, un caz în care, în elită se selectează înșii necreatori, malonești, pur speculativi, etc. Evidențierea acestui fenomen este, cum vedem, o consecință teoretică a unei idei sociologice, nu pur și simplu expresia unei stări afective de respingere. În cazul societății românești, Eminescu a dezvoltat teoria elitelor și a circulației sociale în această direcție pentru că tocmai aceasta corespundea cazului românesc. Teoria însă, cum vedem, rămâne valabilă independent de cazul românesc pur și simplu. Ideea teoretică a selecției negative și deci a unei elite cu *semnul minus* nu-și pierde valabilitatea când părăsim cazul empiric al societății românești. Ea este cu adevărat o idee teoretică nu pur și simplu o „generalizare empirică" și ca atare își păstrează valoarea teoretică independent de situația empirică prin care s-a „ilustrat".

Ce este o elită cu *semnul minus*? Aceea în care se adună cei ai căror indici de capacitate reală se află sub nivelul indicilor de capacitate ceruți de titlurile ocupate („etichetele" corespunzătoare locului deținut într-o „clasă" a societății).

Elita, în sensul sociologiei paretiene, îi cuprinde pe cei care au indicii maximi de capacitate. Din acest punct de vedere vom constata că acest concept al lui Pareto este un concept teoretic, redă, adică, un caz limită. Oricum, elita reprezintă o „clasă pozitivă", la Pareto, adică acea „clasă" care grupează cele mai înalte capacități în raport cu titlurile („etichetele") corespunzătoare. Putem să ne imaginăm însă și cazul opus, al unei „clase negative", care grupează, altminteri spus, indivizii cu indicii de capacitate reală sub nivelul indicilor



de capacitate maximă (ideală), sau chiar cu indicii cei mai scăzuți. Cazul acesta ar fi acela în care, de exemplu, în elita medicilor s-ar afla nu medicul cu indicele cel mai ridicat de capacitate, ci acela care are indicele cel mai scăzut de capacitate. Când această clasă negativă devine „elită guvernantă”, ea se manifestă ca o „pătură superpusă”, care nu provine deci dintr-o circulație socială între masă și elite, ci dintr-o circulație între „elitele” sau „grupurile” aflate deasupra societății, neamestecate cu și necontrolate de către societatea locală (de către masă). Ea cuprinde persoane cu titluri, dar fără merite (capacități) și fără caracter. Acesta este sensul eminescian al „păturii superpuse”.

Prin urmare, într-o societate nu circulă doar indivizii, ci și „etichetele”, astfel că la „adăpostul” unei etichete pot circula nu „capacități” ci „nulități” și în felul acesta, în locul capacităților, în elită se acumulează nulitățile. Și aceasta pentru că orice titlu are un indice de excelență care variază de la un minim la un maxim.

În viziunea lui Pareto, o elită este o mărime sociologică de valoare pozitivă. Dar această mărime poate avea o valoare negativă dacă în elită se grupează indivizi cu indici minimi de capacitate profesională în raport cu titlurile (etichetele) deținute. Aceasta este o „clasă negativă”. De unde putem deduce aceasta?

O elită înseamnă produsul dintre un număr de titluri și un număr de indivizi cu capacități (indici) maxime în raport cu acele titluri. Deci:

$$\Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ max})$$

Dar pot fi cazuri în care mărimile să fie asociate prin relație invers proporțională: deci nivelurile profesionale care cer competențe maxime să fie ocupate de indivizi cu capacități minime. Deci:

$$\Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ min})$$

Este cazul în care avem un deficit de capacități profesionale în populația care ocupă (deține) locurile într-o elită. Când numărul celor care dețin „eticheta” unei clase fără a avea calitățile corespunzătoare acesteia îl depășește pe al celor

care posedă eticheta și au calități corespunzătoare ei, vorbim despre „clasă negativă”

$$\Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ max}) > \Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ min})$$

$$\Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ max}) < \Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ min})$$

$$\Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ max}) \neq \Sigma (P_i \text{ max} \cdot N_i \text{ min})$$

unde

$P_i$  = numărul profesiunilor (P) care compun „eticheta” (i)

$N_i$  = numărul indivizilor care ocupă „locurile” sau iau în posesie „eticheta” unei clase. Indicii (i) de capacitate ai acestor indivizi pot fi maximi sau minimi.

Pareto asimilează conceptul său de elită acelor cazuri în care „locurile” sau „eticheta” cu indice maxim de capacitate sunt ocupate de indivizi cu indici maximi de capacitate (este primul caz). Cazul al doilea descrie acele situații în care elitele capătă profil de „clasă negativă” (clasă în care se acumulează un deficit de capacități și competențe).

Prin urmare, este corect să vorbim despre „clase pozitive” și „clase negative”, inclusiv sub aspect sociologic (nu doar economic), așa cum și procedează Eminescu în sociologia sa. Cât privește elitele, acestea sunt „clase teoretice” întrucât rezumăm că ele trebuie să fie constituite din acele profesii (sau „etichete”, deci „titluri”) cu indici maximi de capacitate. În realitate însă, aceste elite „teoretice”, ca ansamblu de „locuri” (titluri) cu indici superiori, pot fi ocupate de „clase negative” sau „pozitive”. Procesul prin care o „elită”, ca ansamblu de titluri cu indici maximi de excelență, este „ocupată” de o clasă cu indici inferiori de capacitate („clasă negativă”) poartă numele de „selecție socială negativă” și cel dintâi care-a elaborat paradigma acestui tip de selecție a fost M. Eminescu.

Pe lângă aceste aspecte, Pareto ne previne asupra acelor cazuri de ereditate indirectă în privința ocupării funcțiilor („titlurilor” sau „locurilor” unei elite). Este situația ocupării funcțiilor grație unei etichete politice. Astfel, ocup o funcție nu pentru că dețin indicii de capacitate ceruți de funcția respectivă, ci întrucât obținem acces la ea grație titlului politic (eticheta sau capitalul politic) deținut. Și acest caz a fost amplu cercetat de Eminescu.



În societatea de după decembrie '89, de pildă, calitatea de „disident” a servit pentru o distribuție în elită. Această calitate politică poate prelua, cum vedem, rolul de factor compensator al deficitului de capacitate (competență). În societățile occidentale acest factor compensator este de natură economică (averea, capitalul economic) în cele răsăritene, acest factor compensator este de natură politică (deci, capitalul politic acumulat).

Că Pareto atribuie statutul de excepție deviațiilor de la tipul teoretizat de el o spune el însuși: „Dacă toate aceste deviații de la tip ar fi puțin importante am putea să le neglijăm... Se știe că există persoane care posedă diplome fără a le merita; dar, în fine, experiența arată că, în ansamblu, putem să nu ținem seama de acest fapt”.

Dar tot el ne previne asupra semnificației speciale pe care o capătă această excepție. În realitate, „deviațiile sunt prea numeroase spre a fi neglijate”. Însă Pareto nu reține din constatarea acestei variații decât faptul că ele influențează echilibrul social nicidecum faptul că direcția lor ar merge până acolo încât titlurile unei elite ar putea fi ocupate de o „clasă negativă”.

„Numărul (acestor deviații) este variabil; și din această variație rezultă fenomene de o mare importanță pentru echilibrul social. Este deci necesar să fie studiate în mod special” (p. 1299). Altminteri spus, este necesar să cercetăm modul în care „diversele grupuri ale populației se amestecă”.

Acest proces este numit, cum am văzut, de către Pareto „circulație socială” și când se iau în considerare cele două grupări mari ale populației — elitele și restul populației — procesul de circulație între acestea poartă numele de circulație a elitelor.

Să insistăm încă asupra sensurilor pe care Eminescu le atribuie noțiunii de „selecție socială negativă”. Teoria darwinistă ne spune că lupta pentru supraviețuire sacrifică elementele cele mai slabe și le selectează pe cele superioare, mai bine adaptate. „Selecția naturală” în viziunea lui Darwin, este un proces cu semn pozitiv, pentru că cei ce supraviețuiesc (prin selecție naturală) sunt cei mai buni, mai bine adaptați. Eminescu face, însă, constatarea că uneori mediul social favorizează, selectează elemente negative: inși malonești, lingușitori, vicleni etc. Procesul prin care aceste elemente „ajung a exploata și stăpâni elemente sănătoase și puternice”, este denumit de Eminescu „selecție socială negativă”. Supe-

rioritatea prin aptitudine, muncă și știință este înlocuită de „dominație” prin viclenie, lingusire, hoție, parazitism, minciună etc.

„Naturile viguroase vor căta a întipări mediului caracterul lor, cele slabe se vor adapta ca ceara unui mediu nedemn chiar, încât slăbiciunea e din acest punct de vedere un titlu de existență” (M. Eminescu, Scrieri politice, Ed. D. Murărașu, Craiova, Scrisul Românesc, 1931, p. 99).

Această „adaptabilitate cu un mediu nesănătos, nedemn” este denumită de Eminescu „selecție socială negativă”. Rezultatul acestei selecții negative este „pătura superpusă”.

„Într-un mediu social și național corupt prin influență și dominație stăruină vor fi promovate în ierarhia socială elementele care se adaptează pasiv, ușor și repede mediului social corupt”. Pe de altă parte, „înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiași sume de producători” provoacă „declasarea socială”, care devine apoi mediu al selecției negative, căci „oamenii declassați” reprezintă „instrumentele cele mai bune, pentru că sunt cele mai coruptibile cu cari se servesc străinii pentru a exploata țara, populațiile ei autohtone” (ibidem, p. 62—63).

Teoria selecției sociale negative este o contribuție originală, a lui Eminescu, la cercetarea procesului prin care o „pătură superpusă” poate schimba întregul sistem de stratificare al unei societăți (cf. I. Ungureanu, „Paradigmele cunoașterii societății”, Ed. Humanitas, 1990, p. 156). În cazul societății românești, guvernării sunt posesori de titluri („etichete”, cu termenul lui Pareto), nu obligatoriu și de calitățile cerute pentru buna funcționare a titlului. Între titlu (eticheta funcției îndeplinite) și calitatea personală cerută de exercitiul funcției, nu există uneori aproape nici o legătură și aceasta îl va conduce pe Eminescu la formularea conceptului său de „selecție socială negativă”.

„Cu totul altfel stau raporturile la noi (decât în Apus, n.n.), scrie Eminescu. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel de organizații (...) Fără muncă, fără merit, mii și mii de indivizi (...) se superpun popoului românesc...” (M. Eminescu, Opere IV, ed. I. Crețu, 1938—1939).

Pareto nu admite acest fenomen decât cu caracter de excepție. „Aceste excepții (este vorba despre cei ce s-au strecurat în elita guvernamentală fără a poseda capacități la înălțimea titlurilor deținute, n.n. I. B.) sunt mult mai conside-



rabile decât pentru avocați, medici, ingineri sau pentru cei ce s-au îmbogățit prin abilitarea lor proprie sau încă pentru cei care fac proba talentului în muzică, în literatură" (Pareto, op. cit., p. 1299).

Eminescu demonstrează că, în România, dimpotrivă, excepția devine regulă: „...am dovedit că deasupra poporului român istoric (...) s-a superpus o pătură (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naște un autor, de exemplu, un om de științe sau de litere, un om care să compenseze prin știință sau talent munca națională ce-l susține (...) În toate ramurile vieții, intelectuale și ale statului, în toate încheieturile organice ale națiunii s-au încuibat paraziti; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prădesc și se înmulțesc". (M. Eminescu, Ibidem).

## PARTEA A II-A

### PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI COMUNITATEA NAȚIONALĂ. SOCIOLOGIA ECONOMICĂ

#### CAPITOLUL I

#### ECONOMII COMERCIALE, ECONOMII NAȚIONALE. PĂTURI SUPERPUSE

##### 1. Pătura superpusă și schimbul inegal

Eminescu va fi primul teoretician — economist și sociolog — al bazei tehnice a mercantilismului în România. Articolele sale din „Timpul” privind chestiunea răscumpărării drumurilor de fier și afacerea Stroussberg sunt excelente studii consacrate *infrastructurii mercantilismului*. Eminescu reușește în aceste articole să determine ponderea plusprodusului pierdut de România prin mecanismul *schimbului inegal*. În viziunea poetului *schimbul inegal* este un mecanism de exploatare comercială și el se bazează pe interesul de participare la el și de susținere a infrastructurii sale a „patrioților” (pătura superpusă) care aveau o cotă-parte din acest schimb inegal. În felul acesta Eminescu demonstrează că funcționarea acestui mecanism de „scurgere” a plusprodusului și deci *exploatarea comercială* nu reprezintă o fatalitate economică, ci este urmarea manifestării fenomenului păturii superpuse într-o societate. Dar să urmărim analizele lui Eminescu. Linia ferată Cernavodă-Constanța, de exemplu, fusese construită de o companie engleză încă din 1860. Ea va fi răscumpărată de Statul român cu începere de la 1 iulie 1882. Acțiunea de răscumpărare, în sine, era un gest național, încadrându-se în seria acțiunilor liberale de „naționalizare a capitalului”. Cum se desfășura această acțiune? Din acest punct analiza lui Eminescu devine sociologic-economică. Contractul de răscumpărare prevedea suma



de 13 000 000 lei, în care intra „costul construcției”, „cumpărarea dreptului comercial de a exploata linia ferată 90 de ani” și „cumpărarea dreptului de a se folosi de portul Constanța. Reacția lui Eminescu este una sociologică: „Dar bine onorabililor, oare asta nu-i socoteala lui Nastratin? Ce fel de negustorie e asta??”, se miră poetul. În locul socotelilor financiare, el recurge la o parabolă, care descrie extrem de sugestiv esența „schimbului inegal” între metropolă și periferie. „Se oferă Sir John bunăoară să zidească o casă pe moșia turcului, și zice: „Bani nu-ți cer, fiindcă știu că turcul nu are parale. Dar îți zidesc o casă frumoasă și drept plată cer să am dreptul de-a ședea eu însumi zece ani în casă, să iau lemne din pădurea dumitale de alături și să prind pește din lacul d-tale.” — Bine, zice turcul, mă-nvoiesc.” Trece un an, casa e gata, în vremea asta vine proprietar românul, moștenitorul turcului, om cu dare de mână și fecior de bani gata.” — Știi ce? zice Sir John românului — plătește-mi costul casei și intră în posesiunea ei, și eu m-am săturat să mai șed în ea; și d-ta ai de unde plăti. Se-nvoiește românul, prețuiește costul construcției și i-l oferă lui Sir John. — Ba nu, zise Sir John, nu așa ne-a fost vorba. Numai costul mi-l plătești? D-apoi dreptul meu de a ședea zece ani în ea, de-a lua lemne și a pescui, unde-l pui? Și acela trebuie plătit. — Apoi, ori una, ori alta, Sir John. Sau îți plătesc numai prețul construcției, sau numai dreptul de a te folosi zece ani de ea. Amândouă nu se poate, Sir John, c-ar fi colac peste pupază. Căci drept plată a construcției, d-ta te bucuri de dreptul de-a ședea în casă. Sau construcția ți-o plătesc, sau dreptul de-a ședea în ea.” Eminescu demonstrează raționamentul capitalismului periferial, și astfel sesizează punctul crucial al doctrinei schimbului inegal. De data aceasta se referă la afacerea Stroussberg: „Ce-am zice, dacă societatea acționarilor căii ferate Stroussberg ar veni și ne-ar zice: linia costă 260 mil. Suma aceasta ne-ai plătit-o. Dar acu vă rog să plătiți și dreptul ce-l aveam de-a mă folosi 90 de ani de ea. Capitalizați-mi venitul ce-l luam în fiecare an de la linie”. — Dar — ar răspunde toată lumea — acel venit intra în *anuitate*. Cu acel venit se plătea costul construcției. Dacă-ți plătesc acest cost, d-ta-l plasezi oriunde vrei și-și ieși anuitatea din alt loc, dintr-altă întreprindere, nu din aceasta pe care ți-o răscumpăr. După mărturisirea „Românului”, dreptul companiei de-a exploata linia 90 de ani echivalează cu 1 300 000, dreptul de-a se folosi de port valorează 2 000 000. Iată dar că noi am avut cuvânt din capul lo-

cului. Atâta face linia în realitate: 3 300 000 lei, adică un capital echivalent cu dreptul de exploatare pe 90 de ani, și cu venitul portului. Nici un ban mai mult, nici-unul mai puțin”. Și totuși calea ferată Cernavodă-Constanța va fi răscumpărată cu prețul enorm de 16 000 000 (Să ne amintim că afacerea Stroussberg s-a cifrat la suma colosală de 260 000 000). Așadar, Eminescu determină partea de plusprodus național pierdut de România, în acest caz, prin *schimbul inegal*, care se ridică la suma de 16 000 000 — 3 300 000 = 12 700 000, adică de peste patru ori costul real (cu veniturile potențiale). Iată așadar *realitatea economică* pe care se rezema *Doina* lui Eminescu. Nu *drumul de fier* în sine îl critica poetul ci tipul de *realitate economică* pe care-l adusese deopotrivă construcția cât și funcționarea acestuia. Căci cele 12 700 000 lei reprezintă partea de plusprodus care trebuie extrasă din alte munci ale economiei țărănești decât din exploatarea liniei ferate și astfel aceasta aduce un cumul de efecte de subdezvoltare plătite prin intensificarea unei exploatare naționale a poporului țărănesc — căci, în ultimă analiză, cel ce trebuia să plătească diferența de plusprodus extorcat are țaranul. („Și cum vin cu drumul de fier / toate cântecile pier...”.) Cum am spus în altă parte, *Doina* nu este o poezie paseistă ci una care sintetizează liric o reacție națională progresistă și configurează universul sufletesc din care se putea naște programul politic național.

O asemenea poezie va fi avut în epocă efecte formidabile (din păcate imposibil de cuantificat) asupra elitelor, căci, la urma urmelor, poporul analfabet n-avea cum s-o citească și oricum cunoștea starea de spirit din care se născuse. Era propria lui stare de spirit. *Doina* ar putea fi socotită un fel de *imn* al claselor țărănești de pretutindeni din lumea „periferiilor sistemului capitalist” mondial și a imperiilor de orice fel, clase care au fost supuse unei exploatare tot atât de grave prin consecințe ca și efectele unui *genocid*. Laboratorul ideologic al *Doinei* trebuie căutat în articolele publicistice ale lui Eminescu precum este și acesta scris după serbările de la 10 mai, a căror „fațadă” nu pot ascunde cealaltă lume, lumea țărănească oprită pe drumul asupra Bucureștiului unde-și căuta răspuns la cererea seculară de pământ și reforme: „Apoi tot la paradă cu țaranii, paradă azi, paradă mâini, se înfundă odată (poetul face aluzie la mobilizarea țăranilor pentru parada serbărilor de la 10 mai) când e vorba ca la serbări ca aceea de 10 mai, să se facă vifleim cu țaranii, s-aducă în adevăr din toate unghiurile țării o sumă de oameni cari să



dea reprezentații teatrale în ochii aristocratului Giani, căci de comedie și de hazul păturii superpuse sunt buni oamenii. Dar când vin cu cereri de-ale lor proprii, cu cereri substanțiale și de bunăvoie la București, atunci violoncelele și abecedarele aristocratizate (aluzie la instrucție, sumară, a păturii superpuse, n.n. I. B.), se fac la față vinete ca măslinile și... faptul nu mai e românesc și se denunță că țărani conspiră. Ei, mari, tagmă patriotică, nu cunoașteți pe români (...) Din paradă în paradă, din circulară-n circulară, din Caradă-n caradă, teamă mi-i că veți trezi lupul din el...". Alungați din sate și de pe pământurile lor și opriți la barierele orașelor, țara părea a se comprima pentru ei până la a-i face prizonieri. Din această formidabilă tensiune s-a născut *Doina*.

## 2. Drumurile de fier și exploatarea comercială. Relații comerciale și moduri de producție naționale

Teoria ieftinătății, în sine, nu permite, singură, clarificarea unui fenomen cum ar fi *regresul* unei întregi societăți. Ieftinătatea diferențiată ar putea stimula *diversificarea aptitudinilor* și intensificarea muncii. De ce totuși națiunea sărăcește? Examinând structura cheltuielilor, Eminescu își pune întrebarea referitoare la *utilitatea lor socială*. Contribuia, oare, sporirea cheltuielilor la sporirea „valorii producției naționale”? Examinarea structurii cheltuielilor îl va fi condus pe Eminescu la concluzii noi pe drumul către o teorie unitară a fenomenului românesc. Unul dintre capitolele cu cele mai mari cheltuieli publice în epocă a fost acela al „drumurilor de fier”. Firesc era ca Eminescu să cerceteze aprofundat chestiunea. Într-un articol din 1 noiembrie 1880 problema este examinată dintr-un unghi sociologic de mare surpriză: „Dacă facem însă socoteala căilor câte le avem pân-acum și o facem nu fantastic, ci pe temeiul sănătos al dezvoltării naționale, vedem prea bine că tot producătorul nostru de căpetenie, țărânul, plătește, sub formă de contribuție sau de producție de grâu cât nu s-ajunge până la împlinirea garanției, pentru a crea *lesniciunea* cu care se fac călătorii de plăcere, apoi *lesniciunea importării mărfurilor și industriilor străine*. Astăzi, producătorul nostru muncește, sleind totodată puterea de producție a brazdei sale, plătește dări etc. numai cu scopul de a ușura introducerea unor fabricate care, în ultimă linie, tot din producțiunea lui se plătesc.

Astfel el contribuie zi cu zi la sărăcirea lui proprie, la americanizarea patriei lui. Vedem așadar că drumurile de fier, câte există pân-acum, nu numai că ne țin foarte scump, dar contribuie prin existența lor la retrogradarea elementului moșnean al țării. Acestea sunt idei cam medievale asupra valorii progresului modern, dar ele au avantajul de a fi clare și lesne de înțeles. E sigur că cizma gata ce se introduce la graniță face pe cizmarul nostru să-și arunce calapodu-n foc, că haina gata venită din Apus face să ruginească foarfecele croitorului nostru (...). Această încetare a industriei de casă precum și a meseriilor, reducerea românului la rolul de salahor agricol cine o plătește? Tot românul; o plătește pentru onoarea de a fi fost prieten cu cinstitul Stroussberg și cu Ambron, făcătorul de minuni.

Dar ce-i pasă d-lui Brătianu de țărani! D-nea lui știe de la descoperitorul melcilor simpatici că un conte de talia d-sale cată să fie om mare și limbi la cumpăna Europei“. Este de observat că Eminescu lucrează într-o direcție pe care o prefigurase teoria lui Mill și ideile protecționiste, din epocă. Dar ceea ce aduce nou studiul său se referă la ceva cu totul deosebit, la mecanismele sărăcirii unei națiuni (chestiune fără interes pentru o metropolă ale cărei doctrine erau preocupate de cauzele care ar fi adus „sporirea valorii producției naționale”). Poetul notează că *extinderea infrastructurii economiei tranzacționale* (în care rețeaua drumurilor de fier era esențială) nu aduce obligatoriu și imediat prosperitatea națiunii ci sărăcirea ei, ba chiar împuținarea fondului de aptitudini și capacității productive ale populației. De vină nu sunt drumurile de fier sau împrumuturile, ci *utilitatea socială* care li se dă: „Repetăm că în stadiul în care se află țara noastră nu putem s-o prețuim. Poate că marile drumuri de fier se vor propune a se face în condiții mai avantajoase pentru stat și dacă ridicăm îndoile din capul locului este pentru că ne aducem aminte de precedentele create cu Stroussberg, precedente care ne inspiră și acum teama că noile drumuri de fier ar putea să fie construite tot numai în folosul străinătății și după impulsul ei, nu după cerințele reale ale țării” (s.n. I. B.).

Eminescu folosește o metodă adecvată pentru a determina importanța (*utilitatea socială*) a cheltuielilor: a lua în considerare gradul în care ele contribuie nu la sporirea pur și simplu a „valorii producției naționale” ci la „dezvoltarea națională” (concept eminescian extrem de semnificativ), adică la sporirea civilizației întregului popor. Au „drumurile de







altor eroi (...). Dar d-nul Brătianu a fost învins, a trebuit să recunoască că e mai ușor a governa cu slăbiciuni, ambiții și apetituri... Nu putem dori decât ceea ce e cu putință. Nu e cu putință ca spiritul acestor Adunări să se schimbe, pentru că nu e cu putință a le face să înțeleagă că, sub pretextul progresului și îmbunătățirilor, ele comit cele mai mari erori, care în materie socială și politică sunt, după Taleyrand, «crime». Accentul analizelor lui Eminescu se deplasează, cum observăm, dinspre economie, spre sociologie. El constată că structura și volumul cheltuielilor în sine nu sunt suficiente pentru a lămuri ce se petrece în destinul unei națiuni sărace. Examinând utilitatea socială care se dă acestor cheltuieli, el remarcă două lucruri: a) că acestea slujesc nu economiei naționale (pieței interne) ci economiei tranzacționale (comerciale) care o înghite progresiv pe prima; b) că există o răspundere pentru această sărăcire națională, care nu mai este privită ca fiind „solidară pentru tot neamul românesc” și nici ca având „rădăcini istorice”, ci ca fiind, dimpotrivă actualizată în chiar politica urmată de agentul intern (clasa guvernanților). Acest agent va fi numit pătura superpusă pentru că, așa cum am văzut, în afară de câștigurile pe care le are de la poporul deasupra căruia stă, alte legături cu acesta nu întretine. Prima ei trăsătură este aceea că apasă asupra unei întregi națiuni, experimentând asupra acestei politici artificiale, organizații și forme fără legătură cu fondul, care-i aduc declinul economic, o declasare socială generalizată și degenerarea etnică.

### 3. Pătura superpusă în lumina teoriei utilității

Ceea ce nu s-a înțeles bine în legătură cu atitudinea lui Eminescu față de „programul economic” al liberalilor, nu s-a înțeles fiindcă maniera în care pune el problemele nu era cea comună intelectualului mediu european. Când Eminescu discuta chestiunea drumurilor de fier el nu pune în discuție rolul potențial pozitiv pe care-l poate juca drumul de fier într-o economie, ci utilitatea care i se conferise în cadrul economiei comerciale, pe temeiul logic al teoriei ofelimității. Ofelimitatea este satisfacția pe care un individ o obține în raport cu ierarhia strictă a preferințelor și a mijloacelor. În raport cu modelul ofelimității oricine acționează spre a-și maximiza ofelimitatea pe scara lui de preferințe. Acest concept era

transferat spontan și în analiza chestiunilor sociale, care privesc, deci, acțiunile colective cum era și construcția drumurilor de fier.

Pe temeiul teoriei ofelimității se subînțelegea că acționându-se pentru construcția „drumurilor de fier” se acționa pentru a mări ofelimitatea (satisfacerea) socială pe o scară imaginară a preferințelor societății. De aici începe eroarea, căci societățile nu sunt omogene, ci eterogene, astfel că în societate nu există o singură scară a preferințelor, ci mai multe și, în consecință, ceea ce este util pentru unii este dăunător pentru alții. Trebuie operată o distincție clară între ofelimitate și utilitate și, în plus, nu trebuie confundat sensul economic al utilității cu cel sociologic. Or, aceste distincții s-au impus târziu în discuția chestiunilor economice, abia odată cu apariția celebrei opere a lui Walras și Pareto consacrată teoriei subiective a valorii, adică teoriei utilității.

Eminescu discuta chestiunile economice în deplină cunoștință de ideea utilității sociale și renunțase să dezbată problemele în sistemul de înțelegere limitată și nesociologică a teoriei ofelimității. Teoria utilității ne cere să distingem diverse situații posibile, cum ar fi aceea a construcției căilor ferate, în raport cu sistemul de referință care poate fi: individul (și aici se aplică scara ofelimității), familia, clasa, națiunea, colectivitatea economică sau politică a unei clase ori a unei națiuni, economia națională sau economia comercială (transnațională), umanitatea etc., etc. Utilitățile sunt total diferite în raport cu fiecare sistem de referință deși lucrul sau bunul de utilitate poate fi de fiecare dată același (în cazul nostru: drumul de fier). Mai mult, există utilități directe, obținute întrucât faci parte din colectivitatea dată și indirecte, în raport cu utilitățile altor indivizi ori grupuri.

Cum se pune problema stabilirii maximului de ofelimitate pentru o colectivitate în economie și în sociologie?

Mai întâi se cuvine să observăm că, sociologic vorbind, utilitățile nu pot fi adăugate întrucât utilitățile diverselor indivizi sunt eterogene și tot astfel, ale diverselor colectivități. Pentru a depăși impasul, este necesar să găsim un mijloc prin care putem face ca aceste „utilități să depindă de cantități omogene, pe care le vom putea apoi adăuna” (p. 1338).

Economia pură distinge două situații semnificative.

În prima, „pe care o vom denumi P, mișcările sunt de așa natură încât acționând în interesul unor indivizi, se aduc daune în mod necesar altora.



În a doua situație, pe care o vom numi Q, mișcările sunt de așa natură că se poate acționa fie în interesul, fie în detrimentul tuturor indivizilor fără excepție" (V. Pareto, p. 1338).

Când colectivitatea se află într-un punct Q, ea se poate îndepărta de el atâta cât este în avantajul tuturor. „Când ea ajunge în punctul P e necesar ca, pentru a decide dacă se oprește ori își continuă mișcarea, să recurgă la considerații străine economiei: în termeni de utilitate socială, etică, în raport cu stabilirea opțiunii cu privire la indivizii în interesul cărora este convenabil să acționăm sacrificându-i pe alții etc. Din punct de vedere economic, odată ce colectivitatea a parvenit în punctul P, este necesar să se oprească. Acest punct are deci un rol analog celui în care s-a obținut maximum de ofelimitate individuală și la care, în consecință, individul se oprește. Din cauza acestei analogii, îl numim: punct de maximă ofelimitate pentru colectivitate" (ibid.).

Așadar, dacă prin analogie, considerăm societatea ca o persoană, ea va avea un maximum de ofelimitate: „adică vor exista puncte în care ofelimitatea colectivității va fi maximă" (p. 1340). Cum însă colectivitatea este compusă din indivizi și grupuri ale căror ofelimități nu pot fi comparate întrucât sunt „cantități eterogene", nu putem spune că există un maximum de ofelimitate al colectivității. „Un maxim de ofelimitate pentru colectivitate poate exista pentru că este determinat independent de orice comparație între ofelimitățile indivizilor diferiți" (p. 1341).

Ideea unui maxim de ofelimitate al colectivității este un nonsens sociologic fiindcă o colectivitate nu este similară unei persoane unice, înzestrată cu o singură scară de preferințe.

Ne aflăm iată, în fața problemei diferenței dintre raționalitatea economică și raționalitatea socială. Există, ne spune Pareto, o raționalitate economică pentru o societate dar nu putem vorbi despre o raționalitate economică a societății, ci, cel mult, despre o raționalizare socială, adică despre un mod de utilizare socială a raționalității economice.

În sociologie se poate „considera o colectivitate, dacă nu ca o persoană, cel puțin ca o unitate. Ofelimitatea unei colectivități nu există. Putem considera, la rigoare, utilitatea unei colectivități. Iată de ce în economia pură, nu există pericolul de a confunda maximum de ofelimitate pentru o colectivitate cu maximum de ofelimitate al unei colectivități, care

nu există; pe câtă vreme, în sociologie, e necesar să nu confundăm maximum de utilitate pentru o colectivitate cu maximum de utilitate al unei colectivități, pentru că există amândouă" (p. 1343—1344). Creșterea populației, de exemplu, este utilă colectivității pentru că ea înseamnă, până la o limită, creșterea puterii sale militare și politice. Creșterea peste această limită care reprezintă maximum de utilitate al colectivității, aduce sărăcirea și declinul întregii colectivități. Privită ca utilitate pentru colectivitate, trebuie să cercetăm „în ce proporții diversele clase sociale se bucură de această creștere a puterii militare și politice și care este proporția diferențiată a sacrificiului fiecăreia pentru dobândirea acestei creșteri" (p. 1344).

Pentru clasele guvernate, această creștere apare ca un sacrificiu astfel că ele vor percepe creșterea numărului de copii ca o sursă de creștere a puterii și câștigurilor guvernanților.

Chestiunea era similară în privința drumurilor de fier. Afacerea drumurilor de fier nu procura un maxim de ofelimitate pentru societate fiindcă liberalii depășiseră de mult punctul critic Q dincolo de care înceta avantajul general al afacerii drumurilor de fier. De afacerea aceasta ca și de funcționarea drumurilor de fier se bucura pătura superpusă (căci numai aceasta era servită de utilitatea strict mercantilă a acestora), pe când sacrificiul pentru construcția lor era cerut numai clasei țărănești, care nu obținea nici o satisfacție din folosirea lor atâta vreme cât erau folosite pentru a spori câștigurile comerțului străin și ale păturii superpuse în dauna „comerțului intern" și a claselor pozitive ale muncii naționale. Eminescu, așadar, discută chestiunea în orizontul teoriei utilităților și nicidecum în zona teoriei ofelimității, care pentru societate era un nonsens. Studiile sale fac distincția între economia comercială metropolitană care obține un avantaj (ofelimitate) maxim din construcția drumurilor de fier și economia națională cu piața internă, care obținea un avantaj scăzut (ofelimitate mică), contabilizat exclusiv în favoarea câștigurilor păturii superpuse, ale celor interesați în afacerile drumurilor de fier, gen afacerea Stroussberg și celelalte. Că acesta e nivelul și tipul de înțelegere ale lui Eminescu am dovedit-o mai sus, referindu-se la chestiunea schimbului inegal în analizele sale. Eminescu distinge între maximum de utilitate pentru o societate (care în acest caz ține de avantajul de a avea drumuri de fier față cu dezavantajul de a nu le



avea) și un maxim de utilitate al societății, care nu exista pentru că construcția acestor drumuri nu aducea câștiguri și satisfacții maxime tuturor claselor, ci numai păturii super-puse și doar economiei comerciale. Adeseori se confundă problema maximului de utilitate pentru colectivitate cu problema maximului de utilitate al colectivității. Această confuzie convine mai ales claselor guvernante, care sunt interesate să convingă clasele guvernate că există, oricum, o utilitate indirectă ce-ar schimba, chipurile în avantaj sacrificiul care se cere acestor clase.

Să presupunem că o colectivitate are de ales între a fi bogată în condițiile unei mari inegalități de venituri pentru membrii săi sau a fi săracă dar cu venituri aproape egale. Din perspectiva „maximului de utilitate al colectivității” se poate recurge la o alternativă, din perspectiva „maximului de utilitate pentru colectivitate”, însă, se poate recurge la cealaltă alternativă. „Zicem se poate, pentru că efectul va depinde de coeficienții folosiți pentru a aduce la omogenitate utilitățile eterogene ale diferitelor clase sociale. Admiratorul „supraomului” va da un coeficient aproape egal cu zero utilității claselor inferioare și va obține un punct de echilibru care se apropie mult de prima stare. Cel atras de egalitate va da un coeficient ridicat utilității claselor inferioare și va obține un punct de echilibru care se va apropia mult de starea a doua. N-avem alt criteriu pentru a alege între cele două stări decât sentimentul” (ibid., p. 1345). Pentru a soluționa problema formei sociale celei mai bune, reformatorii cred că rezolvă problema obiectivă în raport cu întrebarea: „Care este forma socială cea mai bună?” când, în realitate, ei rezolvă o problemă de natură subiectivă: „Care este forma care satisface cel mai bine sentimentele și interesele mele?” Pentru a rezolva chestiunea diversității opiniilor asupra utilității se recurge la „derivații” (teorii și ideologii justificatoare).

„Trebuie să conchidem nu că este imposibilă rezolvarea problemelor în care sunt implicate, în același timp, diferite utilități eterogene, ci că, pentru a aborda aceste utilități eterogene, trebuie admisă o ipoteză care le face comparabile. Când aceasta lipsește, a aborda chestiunea este inutil; derivația, acoperind anumite sentimente, este aceea asupra căreia trebuie, în consecință, să ne fixăm atenția” (p. 2137).

#### 4. Teoria sociologică a utilității

Distincția dintre maximul de utilitate al unei colectivități și maximul de utilitate pentru o colectivitate este nivelul suprem al teoriei utilității. Maximul de utilitate pentru o colectivitate este, cum am arătat, punctul dincolo de care nu se mai poate spori utilitatea unui individ dintr-o colectivitate fără a diminua pe a altuia. Până la acel punct spunem că optimul n-a fost încă atins și încă se poate înainta pe calea sporirii utilității. Acest maxim de utilitate pentru colectivitate cere, sociologic, un criteriu.

În economia pură, baza definirii utilității este ofelimitatea (satisfacerea indivizilor după propriile scări și sisteme de preferințe) și economiștii sfătuiesc guvernanții să meargă până la punctul maximei utilități pentru colectivitate.

Sunt de făcut două observații esențiale:

1. În „definirea” utilității, economistul are în vedere maximul de ofelimitate și, ca atare, este nevoit să conceapă colectivitatea ca o persoană. De îndată ce admite ideea eterogenității sociale el trebuie să admită și ideea că utilitățile sociale sunt cantități eterogene ce nu pot fi aditionate.

2. În consecință, situând problema în cadrul social, economistul este nevoit să admită ideea unui criteriu pe baza căruia se poate alege între diferitele „utilități sociale”.

Prin urmare, dacă în determinarea ofelimității, individul acționează logic, în definirea utilității intervine un criteriu de alegere. Când definește utilitatea socială, atât economistul cât și sociologul procedează rezidual, acționează adică non-logic, pe baza sentimentelor (reziduurilor). Aceasta este principala distincție între raționalitatea economică (ilustrată de teoria ofelimității) și raționalitatea socială (care este non-logică, ceea ce nu înseamnă i-logică).

Unitățile sociale variază nu după criterii logico-economice ci după criterii non-logice reziduale, afective și de interese. Iată, dar, care este marea diferență dintre știința economiei și știința sociologiei.

Economia eșuează exact la hotarul în care începe splendoarea și triumful sociologiei, ceea ce înseamnă că o raționalizare economică a societății este o iluzie și de fapt o „derivație”, adică justificare la care recurg elitele tehnocratice pentru a-și impune criteriile lor de definire a „utilității so-



ciale". În absența sociologiei ei pot fi, în cel mai bun caz, ideologi.

Ne aflăm, iată, în punctul în care Eminescu izvodise o nouă teorie de sociologie economică, prin care distinge între avantajele economiei comerciale și avantajele economiei naționale. În acest context el distinge un tip special de exploatare a muncii naționale, „exploatarea fiscal-comercială” a acesteia, adică extorcarea plus-produsului muncii naționale prin mecanismele unui sistem fiscal-comercial aflat sub controlul marii metropole și al unor segmente ale burgheziei clientelare din „periferie”, adică din „țara” exploatată. Rețeaua drumurilor de fier a slujit pentru unificarea complexului de exploatare fiscal-comercială a muncilor naționale la scară europeană întâi și apoi la scară euro-asiatică. Acest complex l-am prezentat în lucrarea mea „Sincronism european” și în cele ce urmează, vom reda concluziile noastre derivate cu acel prilej în temeiul studiului aprofundat al scrierilor de sociologie ale lui Eminescu.

## CAPITOLUL II

### COMPLEXUL EUROPEAN AL EXPLOATĂRII FISCAL-COMERCIALE

Lucrând la traducerea cărții „Sistemul mondial modern” a savantului american J. Wallerstein am fost confruntat cu găsirea unui corespondent în limba română pentru ceea ce acesta considera a fi sistemul tipic de exploatare a muncii în „periferia”, capitalistă și ea, a sistemului mondial modern. El denumea acest sistem printr-o sintagmă de construcție proprie: „coerced cash-crop labor”, prin care subînțelegea un mod de exploatare fiscal-comercială a muncii (agricole, în special).

Aceasta se deosebea de „exploatarea salarială” a muncii, proprie „ariilor” din „centrul” sistemului (core-areas) și deopotrivă de exploatarea specifică ariilor din „semiperiferia” sistemului („sharecrop labor”). Cele trei sisteme de exploatare aveau toate o esență capitalistă, dar se deosebeau tipologic. Toate analizele lui Eminescu și, mai târziu, ale lui Gherea și Manoilescu, se referă la acest sistem specific de

exploatare a muncii în „periferie” bazat pe combinarea mecanismelor comerciale (cum ar fi schimbul inegal între metropolă și periferie) cu cele fiscale și monetare (impozite, speculă, camătă etc.) în vederea extorcării plusprodusului acestei munci din aria periferială. Pentru aceasta, însă, a fost necesară realizarea, mai întâi, a unui sistem global de exploatare fiscal-comercială a muncilor naționale, la scara continentelor și apoi a întregii planete. Realizarea acestui sistem global de exploatare este examinată, în toate articulațiile, în scrierile lui M. Eminescu. Nu putem încheia prezentarea sociologiei sale fără acest capitol atât de important al sistemului său de gândire. Vom invoca, în final, câteva dintre teoriile mai recente care alcătuiesc vecinătățile teoriei eminesciene pentru a dovedi că ideile sale fac parte dintr-o serie de gândire europeană și mondială, care s-a ilustrat cu mari sisteme economice și sociologice. Din nefericire, lipsa de instrucție specializată a unora dintre „literatorii” care s-au apropiat de gândirea teoretică a lui Eminescu a coborât atât de mult discuția încât a pulverizat importanța problemei și a ușurat procesul de etichetare și etnocentrisme agresive ale reacțiilor antieminescianismului de la noi și de aiurea (chestiunea a fost internaționalizată grație unor scrieri, unele destul de serioase, care, însă, în chestiunea teoriilor lui Eminescu, au căzut pradă involuntară ideologiilor acestui antieminescianism teoretic).

#### 1. Dizolvarea imperiilor și geneza xenocrației

Sociologia exploatarea fiscal-comercială, în toate expresiile acesteia, cuprinde poate locul cel mai important din scrierile sociale ale lui Eminescu. Una dintre direcțiile în care poetul este deschizător de serie sociologică este aceea consacrată cercetării mecanismelor exploatarea fiscal-comercială (prin comerț internațional, impozite și împrumuturi) în anumite arii, ale polarizării social-internationale și ale „scurgerii” plusprodusului către metropole (esența periferialismului economic). Primul fenomen care face posibil acest gen de exploatare a muncii naționale este, în concepția lui Eminescu, unitatea de interese ale „burgheziilor naționale” și ale burgheziei metropolitane.

Un atare sistem produce un fenomen de polarizare, situând la un pol, plutocrația, o clasă posesoare de capital fi-



nancier acumulat prin comercializarea produselor agricole, prin impozite, prin camătă, prin speculații etc. și, la celălalt pol, o masă sărăcită, redusă la „salahoria de câmp”.

Elementele declasate locale, dimpreună cu pătura dependentă și obedientă față de metropolă (xenocrația), formează pătura superpusă, care s-a dezvoltat foarte mult o dată cu rețeaua „căilor ferate Stroussberg”.

Membrii noii clase politice și „patrioții de meserie” sunt câtă frunză și iarbă, plus milionul de străini imigrați pe căile ferate Stroussberg, care împreună cu declasații societății române formează clasele consumatoare față cu singurul producător, țaranul.

„Partidul roșu a devenit o companie de exploatare”, precizează Eminescu. Creând-o organizație socială a cărei unică țință este exploatarea fiscal-comercială, pătura superpusă devine automat o categorie neproductivă, care asigură funcționarea „mașinii” de exploatare și capătă, ca urmare, un profil parazitar. Pe lângă confiscarea plusprodusului transferat către metropole ori însușit pentru nevoile consumului propriu, această clasă trebuie ea însăși întreținută și nu la orice nivel, ci la acela al standardului de consum occidental.

„Sarcinile de întreținere a politicienilor de la noi diminuează pâinea de toate zilele a poporului de jos, care, ca rasă, ca inteligență, ca inimă e superior păturii de parveniți și de scursături din câte-și patru unghiurile lumii, cari s-au așezat deasupra lui din secolul trecut începând” (subl. n.).

Acest regim al păturii superpuse începe deci cu secolul fanariot și continuă cu neofanariotismul instaurat în țară de expansiunea economiei fiscal-comerciale (de „regele Stroussberg”, zice Eminescu). Prin urmare, pătura superpusă internă își are „pârghiile de susținere” în afară, la marile puteri care-i acordă protecție. Altfel ea n-ar putea rezista în lupta cu elementul istoric autohton. Inițial, elementele ei s-au „strecurat”, venind de pretutindeni, în suprastructura imperiului otoman sau, cum se exprimă Eminescu, „s-au scurs după vremuri în mlaștina gospodăriei turcești”. De aici au trecut, ca pătură fanariotă, în suprastructura pe care a impus-o imperiul în Principate, unde, după ce au fost „nimiciți politicește” de mișcarea lui Tudor, „s-au românizat repede”, dar „patriotismul lor se măsoară cu lefuri, cumul, diurne, pensii reversibile, sinecuri etc.”.

Așadar, cercetând straturile păturii superpuse vom putea distinge în rândurile ei: declasați locali, fanarioti românizați,

neofanarioții, adică membrii clasei politice noi (care, în parte, se suprapun cu grupul declasaților) și, în fine, imigrații pe căile ferate Stroussberg, deci proaspeții clienți ai capitalului metropolitan, din orice metropolă ar veni, slujind interesele „capitalului vampir” (uzurar) și ale celui comercial. Aceștia sunt xenocrații. Într-o accepție mai largă însă, întrucât întreaga pătură superpusă se așază sub protecția puterilor străine și servește interesele capitalului străin, înstrăinându-se de interesele poporului, peste care guvernează, ea va căpăta, în întregul ei, *regim de pătură xenocrată*. Iată dar că înțelesul conceptului eminescian de xenocrație este pur sociologic și n-are nici o încărcătură etnicistă ori rasială.

Consecințele unui asemenea regim economico-politic sunt după Eminescu: „descreșterea populației din cauza mizeriei și demoralizării”; „stingerea meseriilor indigene și suplantarea lor prin produse străine”; „decăderea calităților fizice și intelectuale ale rasei române”; astfel încât „...țara noastră străveche nu mai e patrie, ci un hotel mare, în care un milion de străini din câte-și patru unghiurile lumii își dă rendez-vous”. Pentru a ascunde toate aceste aspecte regimul politic adoptă o „parte decorativă” pentru viața publică, parte care ascunde fondul real, legitimează acțiunile păturii superpuse și „uimesc simțirile demosului”. Așadar, în urma noului sistem social creat de regimul xenocrației societatea se polarizează:

„Pentru 4 din 5 părți ale locuitorilor acestei țări, ea este patrie în sensul adevărat al cuvântului; pentru a cincea parte, pentru milionul de străini și pentru patrioții de meserie, ea este un hotel și un hotel confortabil. Pentru noi însă, cari nu considerăm (...) poporul făcut numai pentru a munci spre a cumpăra cu grâul produs de el luxul declasaților și trebuințele oamenilor cu patru clase primare și cu exigențe aristocratice, pentru noi e dureros a vedea cum ni se ia cel din urmă ban fără nici o compensare, fără a ni se da în schimb nici administrație națională, nici justiție acătării, nici instrucție solidă, nici arte, nici științe”.

Într-un sistem bazat pe o exploatare fiscal-comercială raporturile politice reprezintă un instrument de „acumulare dependentă”, adică de îmbogățire a „lumpenburgheziei” locale și totodată de transferare a plusprodusului către economiile metropolitane, central-europene. Alături de studiul privind „influența austriacă” există încă alte studii în care Eminescu dezvoltă această chestiune, referindu-se la ea ca la o caracteristică esențială a „organizării noastre sociale”:



„Nu mai există o altă deosebire decât cea pe care o stabilește banul, oricum ar fi câștigat. Astfel un biet gazetar, care știe, în calitate de confident al miniștrilor, că drumurile de fier or să se răscumpere, joacă la bursă și (...) devine milionar. Ei bine a devenit aristocrat în România. Nimeni nu-nțreabă cum și-a făcut banii. Prin muncă? Prin o inteligență exploatare a unei ramuri industriale? Nimic din toate astea” (subl. ns.).

Pentru Eminescu banul este însemnul participării prin consum și speculă la economia europeană și nicidecum indicator al dezvoltării organice interne. De aceea pătura superpusă rămâne pătură superpusă; ea își realizează veniturile împingând țara în raporturi economice negative cu Europa (diverșii capitaliști europeni) și totodată trăiește după modelul apusean; de aici își importă trebuințele și tot aici le satisface. Deci, consideră Eminescu, modelul ei este străin de istoria și tradițiile poporului român.

Unu a „făcut politică și, prin politică, a devenit bogat. Un altul își exploatează calitatea de ministru pentru a juca la bursă, ba unii au câștigat, jucând pe banii visteriei chiar. A-și da orbește votul guvernelor, pentru a se folosi bănește de secretele oficiale, pe punga statului chiar, e în cel mai mare grad malonest, dar toți o fac fără jenă. Și masa? Masa populațiilor din oraș invidiază încă pe fericirii cari prin mijloace maloneste ajung, fără cheltuială de spirit sau de muncă, la avere și vază. Dar de la cine câștigă ei? Căci acest traiu al unei generații de feneanți trebuie neapărat să se traducă într-un punct oarecare... în muncă. Hârtiile cumpărate de stat de la compania Stroussberg se cotau cu 20%. Dumnealor le-au plătit cu 60%. Cine plătește diferența de 40%? Producătorul, care plătește anuitatea, țăranul! În ultimă linie producătorul plătește totul. Dar numărul producătorilor, instrumentele lor, bruma puterilor lor fizice, este aceeași ca în anul 1850. Se știe metoda prin care s-a aservit țăranii mult mai rău de cum erau în timpul clăcii. Statul le-a cerut într-o bună dimineață o dare înzecită. Pentru o o plăti trebuiau să se împrumute. Dar nimeni nu le dădea bani decât pe muncă, calculând-o pe prețuri de batjocură, pe prețuri zilnice din cari un lucrător nu se poate hrăni. Astfel țăranul a fost dat pe mâna unei înspăimântătoare uzure. Pururea dator, pururea scos la muncă manu militari, el vedea traduse toate trebuințele lui în muncă rău plătită. (subl. ns.).

Așadar, în periferie, capitalul însuși nu putea funcționa decât prin intermediul unui mod de producție dependent și subdezvoltat, altfel spus, printr-un sistem de exploatare fiscal-comercială și într-un regim de protecție politică. Această protecție venea dinspre o clasă politică interesată de susținerea capitalului în cadrul unei economii nedezvoltate, pur agrare, dar, paradoxal, acest agent capitalist — unicul la noi — acționa într-o direcție care sporea coerciția și exploatarea muncii naționale (legiferând tocmelile agricole prin care era susținut regimul de aservire feudală în scopuri capitaliste). Deci, regimul de exploatare a muncii este simbolic: îmbină forma bănească cu cea naturală, exploatarea fiscală a contribuabilului cu exploatarea comercială a muncii agricole (în genere, a muncii naționale). Mecanismul care susține un atare sistem este evident *statul xenocrat*, adică cel care acordă protecție, capitalul purtător de dobândă (uzurier) și celui comercial. Altfel spus, statul, interesat în susținerea capitalului comercial și uzurier, a sistemului de exploatare fiscal-comercială, constrânge agricultorul la intensificarea muncii, dar nu direct, ci prin intermediul raportului dintre trebuințe și resurse. Din clipa în care „anuitățile” (dările, datoriile etc) cresc, resursele țăranului sunt amenințate, și el este obligat să recurgă la împrumuturi. Grație acestui mecanism, munca lui este tradusă în prețuri cu mult sub cantitatea (valoarea) sa. Astfel, prin schimbul inegal intersectorial, prin împrumuturi și prin impozite, țăranul este spoliat de o mare parte a muncii sale. Regimul juridic al acestui raport economic negativ era fixat, la acea vreme, de legile învoielilor, ale tocmelilor agricole. Protecția capitalului comercial și uzurier în raport cu economia agrară nedezvoltată este asigurată de armată și de administrația județeană a subprefecturilor și prefecturilor. Consecințele sociale, politice și culturale ale unui asemenea sistem economic sunt: a) nașterea unei organizații sociale artificiale (analizată de Eminescu); b) regimul păturii superpuse; c) curentul cosmopolit în cultură; d) sistemul exploatării fiscal-comerciale a muncii agrare, bazat pe moduri de producție simbiotice — semifeudal și capitalist. Acest tip de organism economico-socio-politic este dirijat de legea modului de producție dominant conform căreia în societățile din Europa răsăriteană capitalismul n-a putut pătrunde decât sub protecția aparatului politico-militar. Această lege ne permite să înțelegem poziția satului și a orașului în organismul



de ansamblu al unei asemenea economii, care instituie seria istorică negativă în viața unei națiuni.

Mecanismul exploatarei fiscal-comerciale își are „pârghiile în afară”, el nu poate fi cercetat independent de lanțul dependențelor intern-externe. Eminescu apreciază că: „nu raporturile juridice dintre marii și micii cultivatori sunt cauza sărăciei țaranului, ci deklasarea generală a societății vechi, improvizarea a o sumedenie de cenușeri în oameni de stat, încărcarea fără tranziție a țaranului cu sarcinile publice enorm de mari în asemănare cu sarcinile aproape ridicole pe cari le purta poporul nostru în vremea Domnilor regulamentari”.

Ideile lui Eminescu au derutat pe cei care nu acceptau distincția pe care poetul o făcea între o *exploatare productivă*, tipică sistemului civilizat al Occidentului, care nu genera „sărăcia maselor”, chiar dacă întreținea diferența și opoziția claselor, și *exploatarea fiscal-comercială*, proprie Europei de răsărit, în care poporului i se ia „și i se tot ia sub mii de forme” și nu i se dă nimic în schimb, nici o compensație. De aceea, cauza acestei stări de lucruri negative, constând în degradarea biologică a poporului, în sărăcia lui, în reducerea economiei noastre la o „salahorie de câmp”, în demoralizarea rezultată din decadența economică, nu trebuie căutată în mod nemijlocit în raporturile directe dintre clasa „cultivatorilor mari” și a celor „mici”, ci în mecanismul acestui gen de exploatare și în relațiile specifice economiei de scurgere a plusprodusului:

„...această spoială franțuzească, această brumă de civilizație rău înțeleasă și copiată de la străini costă mult, disproporționat de mult, pe poporul nostru și (...) cauza de căpetenie a sărăciei lui nu sunt învoielile agricole (...), ci *dărilor către stat*, către comună, către județ, cari se traduceau în *bani împrumutați*, aceștia în *muncă*. De ce nu se ține seamă că pensiile reversibil pentru preținse merite politice și naționale trebuie plătite de undeva și de cineva și că ele apasă în ultimă linie pe producător, și anume pe producătorul de căpetenie, pe țaran?” (subl. ns.).

Deci Eminescu nu află cauza sărăciei nemijlocit în raporturile din agricultură. Din contră, el socotește că sărăcia este urmarea unei *exploatare fiscale* (de tip parazitar), care duce la mărirea și complicarea aparatului administrativ al statului. Așadar, prelungirea unui sistem de impozite înrobitoare în articulare cu capitalismul uzurier (împrumuturile la care apelează țaranul pentru a-și plăti „înzecitele anuități

către stat”) și comercial s-ar afla la baza stării de sărăcie din România. Sistemul are o dublă față: economică (regimul fiscalității excesive) și politică (pătura neofanariotă cosmopolită și xenocrată).

Eminescu sesizează și un alt aspect specific al „organizației moderne” în România, și anume faptul că tipul economic ce se constituie aici este artificial, având la un pol un regim de fiscalitate etatistă excesivă, iar la celălalt pol un regim agrar semifeudal, adică o „aservire” care o depășește cu mult pe cea regulamentară. Deci el leagă, în cercetările sale, organismul social într-un întreg cauzal-explicativ, care numai în integralitatea lui ar putea să explice sistemul artificial de spoliere a muncii naționale, împingerea țării în postura de simplă *verigă a lanțului de exploatare centro-occidental-oriental*. De aceea, Eminescu nu este de acord cu cei care caută cauzele exploatarei în raporturile dintre micii cultivatori și marii cultivatori. Numai întregul *complex oriental al exploatarei* fiscal-comerciale poate explica situația. Or, existența unui sistem ale cărui interese vor influența toate actele istorice din epocă (pacea de la San Stefano, Congresul de la Berlin, Comisia Dunării) este cel care explică *regimul* economic, social și politic care va birui în această zonă a Europei. Constatăm, așadar, că acest sistem nu putea funcționa decât sub protecția unui aparat politico-administrativ sau/și militar regional ori chiar continental, deci sub protecția unei suprastructuri europene a cărei formă de funcționare răzbate în pactele militare, conferințele și congresele marilor puteri europene, în formele de asociere economică supralocală, regională, în modurile de abordare și soluționare a unor probleme cum sunt: chestiunea orientală sau aceea a Dunării etc. Eminescu dezvăluie adevăratul substrat al „chestiunii Dunării”:

„Tot tendința aceasta o are chestiunea Dunării, tendința de a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu și importul. Pe lângă aceasta se vor înființa iarăși sute de posturi improductive pentru brațele ce rămân neocupate și se va stabili încet, încet pe deoparte *atotputernicia claselor de mijlocitori*, pe de altă parte, robia și mizeria claselor producătoare” (subl. ns.). „Cât ține malul Dunării vom avea autorități de porturi chesaro-crăiești (...) puterea și influența consulatelor se va urca iar ca în epoca de „fericită” memorie a nobililor fanarioti. Cu-n cuvânt, o nouă pârghie se va crea, cât ține Dunărea, pentru marea menire istorică a



epocii lui Carol Îngăduitorul, pârghie pentru înstrăinarea treptată, dar cu atât mai sigură a țării (...). A adormi România prin protestațiuni patriotice și a face în același timp, pe cât se poate, treburile străinilor, iată trăsătura comună a tuturor guvernelor roșii...”

Aceste chestiuni erau privite ca niște probleme regionale și erau rezolvate peste capetele națiunilor din zonă, în scopul protejării sistemului fiscal-comercial din această arie, pe care se putea apoi sprijini „funcționarea” capitalului industrial din metropole. Europa era, într-adevăr, *stratificată zonal*, dar nu se poate explica atragerea Europei răsăritene în câmpul sistemului capitalist metropolitan dacă nu se are în vedere modul de funcționare a unui atare sistem în aria orientală. Acesta se baza pe o *protecție europeană* de tipul unor suprastructuri europene. În țările balcano-dunărene se constituie, de asemenea, pături-clientelare, agenți interni ai acestor *suprastructuri protectoare*, reprezentați de păturile superpuse, elemente alogene provenite din dizolvarea imperiului Otoman și introduse pe canalul influențelor austro-germano-maghiare, rusești și franco-engleze. Din momentul constituirii lor ca pătură superpusă, acești agenți acționează pentru edificarea regimului politico-economic care să permită, pe de o parte, protecția funcționării capitalului primitiv în aceste arii și, pe de altă parte, să creeze canalele și mecanismele de extragere și transferare a surplusului din agricultură către metropolă (în forma comerțului cu grâne) și către marea finanță (de obicei străină) sub forma *anuităților* către stat și a datoriilor uzuriere de toate felurile. Din acest moment se instituie o *serie istorică negativă* care duce la declanșarea unor procese cu semn negativ, analizate de Eminescu. E clar deci că antagonismul social poate îmbrăca și forme etnice. Implementarea agenților suprastructurilor europene în aceste arii are atât un efect economic cât și unul cultural — de a distruge economia internă și totodată de a deforma obiceiurile, trebuințele, limba chiar etc., adică de a deforma societatea națională și a contribui la ridicarea unei societăți civile cosmopolite, alcătuită din elemente eteroclite, care, nefiind organic asimilate, nu puteau genera o cultură românească. Acest fenomen a avut un profund efect negativ, întrucât a blocat cultura națională, generând o ruptură între popor și „cultura” păturilor superpuse. Reprimându-i-se tendința (exprimată prin personalitățile sale organice) legitimă de a-și clădi o cultură proprie, poporului împins în periferie i se

pregătea condiția istorică a unui neam fără identitate culturală (deci națională), scos din istorie și coborât la starea de simplă „masă exploatată”, de „masă salahorială”. Pericolul era foarte mare, el riscând a atinge însăși existența acestui „popor latin la Dunăre”, motiv pentru care Eminescu și toată cultura critică românească declanșează epopeea luptei de salvare a culturii naționale. Într-un atare context trebuie înțeleasă doctrina lui Eminescu. Dând expresie unei ideologii culturale, el promovează ideea unui stat care să sprijine procesul istoric de înălțare a edificiului culturii române. Eminescu, ca și întreaga ideologie a criticii culturale din epocă, înțelege pericolul unei eventuale *deculturații*. De aceea el promovează teza epocii istorice „adoptive”, ca bază pentru orice acțiune de reformă politico-economică ori de creație culturală. Această epocă adoptivă este epoca voievodală, care-și are în secolul al XV-lea momentul de climax politic și în secolele al XVI-lea și al XVII-lea momentul de climax cultural (epoca lui Matei Basarab și a lui C. Brâncoveanu și D. Cantemir). Nu trebuie uitat că în Europa de sud-est antagonismele sociale au îmbrăcat haina și expresia raportului istoric dintre popoarele țărănești și agenții sau păturile purtătoare ale unui atare sistem de exploatare fiscal-comercială. Acest raport intern funcționa în corpul relației externe dintre suprastructurile europene, de la imperii la suprastructurile economiei mondiale și popoarele țărănești din sud-estul Europei. Toată dezbaterea în jurul „chestiunii Dunării” reprezintă de fapt preocuparea burgheziilor metropolitane de a găsi și de a-și fixa „cotele de participare” la funcționarea capitalului comercial și financiar în aria dunăreană.

Pe de altă parte, capitalul primitiv nu putea atrage agricultura românească în aria comerțului european cu grâne decât dacă se articula cu un regim de exploatare fiscală a țăranului. Succesul capitalismului comercial în agricultură se explică, în mare măsură, prin aceea că România moștenește de la epoca fanariotă un regim fiscal gata centralizat (în special prin reformele lui C. Mavrocordat); astfel, se ajunge la un regim economico-politic hibrid; prebendial-capitalist. Așa se înțelege împingerea rapidă a economiei agrare a României în aria comerțului cu grâne și totodată viteza de infiltrare a elementelor de diaspora central-orientală și a constituirii lor într-o pătură superpusă bine protejată. Regimul de protecție politică a acestei burghezii comercial-uzuriere este bine analizat de Zeletin, care însă n-a sesizat adevăratul raport dintre



o suprastructură europeană metropolitană și popoarele țărănești din sud-estul european. Categoriile largi ale populațiilor urbane au fost folosite pentru a pune în funcțiune „mașina” de scurgere a avuției naționale spre metropole, fiind scoase treptat din ocupațiile meșteșugărești și manufacturiere și transformate în populații trăitoare din bugetul asigurat de funcționarea capitalului comercial și financiar (și acest aspect a fost bine cercetat de Zeletin, dar în cu totul alte înțelesuri). Acești agenți nu erau interesați într-o nouă direcție a producției, ci într-o formă nouă a consumului, introdusă o dată cu atragerea orașelor în sfera de invitație a modelelor de consum și de viață apusene.

Disoluția culturii țărănești și a societăților țărănești trebuie cercetată în raport cu datinile, obiceiurile, practicile culturale (serbările țărănești, de exemplu) etc., care parcurg și ele un proces de degradare, generând acel fond de tristețe și însingurare socială care va alimenta pe de o parte idilismul sămănătorist, iar pe de altă parte simbolismul românesc. Așa ne putem explica faptul, cu totul deosebit la noi de Europa occidentală, că în aria noastră s-au manifestat aproape sincron și marea revoltă romantică eminesciană și simbolismul.

Critica sociologică a lui Eminescu este prima care operează distincția dintre capitalismul metropolitan și cel din „periferie”, care îmbracă formă parazitar-prădălnică. Așa cum reiese din polemica cu frații Nădejde, Eminescu este adeptul dezvoltării capitaliste, dar al unui capitalism de tip metropolitan, bazat pe o *exploatare productivă* și nu al unui „capitalism dependent”, întemeiat pe o „exploatare fiscal-comercială, neproductivă și parazitară în planul structurilor economice locale. El socotește că tipul de organizare internă este răspunzător pentru împingerea societății în „periferie”. O teză de mare adâncime a lui Eminescu este aceea că dacă la începutul noii serii (stadiu) încă se putea bloca împingerea societății în „suburbia istoriei”, mai târziu ieșirea din suburbie nu va mai putea fi realizată pe calea evoluției firești, ci pe aceea a revoluției, a luptei împotriva xenocrației, altfel poporul aflat într-o asemenea situație va cădea treptat, putându-se ajunge chiar la dispariția lui etnică. Prin urmare, Eminescu include teza luptei contra xenocrației în cadrul *teoriei adaptării și supraviețuirii*, pe care o corectează socotind că, în condițiile mediului corupt al „periferiei”, supraviețuiesc nu elementele cele mai bune, ci cele negative. De aceea, lupta socială capătă aspectul luptei pentru supraviețuire, de vreme

ce confruntarea nu este doar una de interese (pur socială, ca în metropolă), ci și una pentru predominare. Așadar, în viziunea lui Eminescu, legea luptei de clasă funcționează în „periferie” sub forma luptei pentru supraviețuirea biologică a poporului exploatat. De aceea, în „periferie” se dezvoltă un tip special de cultură, cultura eroică. Apare distincția între culturile protejate de mediul orașelor occidentale și *cuturile-avanpost*, lipsite de orice protecție, ai căror reprezentanți au fost totodată luptători sociali și creatori culturali. Marele merit al „oamenilor culturii eroice” este acela de a fi reușit să fie totodată mari diplomați și vizionari politici, firi poetice, gânditori metafizici și teoreticieni pozitivi și chiar inovatori capitaliști în cea mai pură expresie occidentală, așa cum a fost I. H. Rădulescu. De aceea nu putem înțelege geneza și fizionomia culturii eroice independent de noul tip de ego social care i-a stat la bază.

Putem spune că sursa motivului titanian în opera lui Eminescu se originează în chiar situația creatorului-revolutionar din culturile eroice răsăritene. Până a ridica motivul titanian la forma lui „impersonală”, el l-a trecut prin toată *seria de motive* care începe cu Mureșanu, se abstractizează în sens estetic (purificare estetică) prin motivul „regilor daci” și atinge climaxul motivic în *Hyperionul metafizic* — expresie metaforică a unei legi cosmice, legea „*proporționalelor dinamice*”. Între gândirea sociologică a lui Eminescu și universul liric (filosofie practică și teoretică) există o legătură organică. Eminescu a fost ideologul „epocii adoptive” voievodale a lui Matei Basarab, dar a fost totodată vizionarul care a scos la lumină legătura dintre epoca regilor dacici, cea voievodală și cea modernă, a fost reformatorul pozitiv al epocii sale, care înțelegea rolul civilizator al capitalului. El a fost „omul deplin al culturii românești”, fiindcă a fost reprezentantul istoric al poporului român în dialog cu destinul omenirii la răspântia mileniului al doilea.

## 2. „Și cum vin cu drum de fier...” O poezie politică și un program economic: teoria compensației

„Și cum vin cu drum de fier / Toate cânticile pier...” Iată versurile, tulburător de simple și de adânci totodată, în jurul cărora gândirea legitimistă a desfășurat de aproape un secol procesul așa-zisului paseism și reacționarism ale lui Emi-



nescu. Incadrate întregii gândiri eminesciene, ideologiei și sociologiei sale, care ar putea fi socotită laboratorul multor motive din poezia socială a lui Eminescu, aceste versuri redau una dintre tezele progresiste și înaintate ale epocii. Așa cum Santa cetate a lui Heliade este motivul-emblemă al ideologiilor utopice din secolul al XIX-lea, versurile eminesciene capătă o valoare emblematică pentru starea societăților împinse în aria exploatării parazitare a capitalismului.

Pentru Eminescu întregul „metabolism” al capitalului, din capital productiv în metropole în capital „prădalnic” și parazit în „comunitățile rămase în urmă”, este legat în mod fundamental de absența unei „activități industriale” și a unei organizări productive a muncii în aria acestor societăți:

„Activitatea industrială ne lipsește, lipsește piața în care brațele să se ofere și să găsească întrebuințare. Mijloacele de comunicație s-au îmbunătățit în Irlanda bunăoară, dar la orice pas spre îmbunătățirea comunicațiilor se înmulțeau lipsurile și bolile epidemice, până ce completarea rețelei de drum de fier născu o foamete atât de cumplită cum nu mai fusese niciodată. Tot astfel se întâmplă în India. Toate țările care n-au comerț înăuntru și cari sunt avizate la export la piețe îndepărtate decad intelectual, economic, moralicește tari; vindecă bine întrebuințate; nimicesc rău întrebuințate. Pentru state bine organizate, în cari producția internă e foarte diversificată, orice drum nou aduce un spor de putere și de dominație asupra naturii; în state rău și inept organizate, orice drum nou, orice comunicație nouă, e un canal prin care se storc sucurile sale vitale, precum se întâmplă în Irlanda, în Africa de nord și de vest, cu Turcia, cu noi, cu multe alte țări(...) Tot tendința aceasta o are și cestiunea Dunării, tendința de-a preface exportul nostru într-un monopol austriac, mai târziu și importul. Pe lângă aceasta se va înființa iarăși sute de posturi improductive pentru brațele ce rămân neocupate și se va stabili încet, încet, de deoparte, atotputernicia claselor de mijlocitori, pe de altă parte robia și mizeria claselor producătoare(...). Nu mai e azi îndoială asupra țintei a o seamă de politici germane de-a preface Orientul într-un teren de colonizare și a abate spre el superfluența de populațiune care merge azi să alimenteze puterea de producere a Statelor Unite. Astfel F. List(...), după ce propune diferite mijloace pentru a pune mâna pe întinderile meridionale ale Americii, nu uită nici țările noastre :

«Aceeasi politică de colonizare, zice List, ar trebui să urmeze în privința Orientului, a Turciei europene, a țărilor Dunării de Jos. Germania are un interes nemărginit de-a vedea dominând în acea regiune siguranța și ordinea și emigrația, care se va-ndrepta în acea parte, e cea mai lesnicioasă pentru indivizi și cea mai folositoare pentru națiunea germană. Cu de cinci ori mai puțini bani și timp de cum costă transportul pe malurile lacului Eric, un locuitor al Dunării de Sus poate merge în Moldova sau în Țara Românească sau în Serbia sau pe țărmul de sud-est al Mării Negre(...). În situația în care se află Turcia nu va fi cu neputință statelor germane ca, în înțelegere cu Austria, să opereze în stare socială a acelor locuri îmbunătățiri, mai cu seamă dacă guvernele vor fonda companii de colonizație la cari vor participa ele înșile(...). E dar în interesul statelor asociate ca Austria să faciliteze cât se poate de mult negoul de tranzit pe Dunăre, ca navigația vapoarelor pe acest fluviu să ia o mare activitate și ca spre acest sfârșit să fie susținută cu vigoare de către guvernele Germaniei».

Tot la fel profesorul Roscher, autorul mai multor manuale de economie politică, cari servesc de cărți de studiu la toate universitățile Germaniei, zice :

«Emigranții noștri cari se duc în Rusia, America, Australia, Algeria sunt pierduți pentru patria lor, devin clienți și furnizori ai altor popoare cari sunt adesea rivali și vrăjmași nouă. Altfel s-ar petrece lucrurile dacă emigranții Germani s-ar duce să se așeze către alte colonii germane, în localități fertile și mai de tot pustii ale Ungariei, în provinciile poloneze ale Rusiei, în acele regiuni ale Turciei menite de a fi într-o zi moștenirea Germaniei. Fără îndoială, nu s-ar putea să se invite emigranții ca să populeze acele regiuni decât când terenul va fi pregătit. Ei trebuie să afle acolo garanțiile legale în toată întregimea; mai cu seamă dreptul de proprietate, libertatea personală, religioasă și dacă nu libertatea politică, libertatea personală, religioasă și dacă nu libertatea politică, cel puțin libertatea comună. Ar trebui ca nu numai germanii să fie un număr considerabil, dar populațiunea locală să nu posedeze în același grad dezvoltarea politică și sentimentul național. Altfel am vedea, după puțin timp, că emigranții se desgermanizează» (sub. ns.).

În continuare, pentru a caracteriza aceeași stare de spirit colonialistă, Eminescu citează din Berliner Boersen Courier un articol apărut în iulie 1881 :



„O concentrare a colonizației germane nu se va putea organiza și recomanda din partea statului decât atunci când guvernul român s-ar hotărî mai întâi de-a da coloniștilor germani avantajele corespunzătoare. Între aceste avantaje numărăm mai întâi înlesnirea emigrației spre România prin reducerea cheltuielilor de transport. Guvernul român, nu numai că ar trebui să reducă pe căile sale ferate taxele de călătorie la 1/2 sau 2/3, ci prin anumite convențiuni cu Austria va trebui să obțină și de la ea reducere. Afară de aceste sacrificii financiare, sunt de trebuință măsuri pentru protecțiunea coloniștilor germani în România (...) Numărul consilierilor germani în România cată să se înmulțească în mod considerabil“.

„Genialul List a scris acum patruzeci și mai bine de ani. De atunci încoace, Societatea de navigațiuni îngrijește de tranzitul necesar și colonii numeroase de manufacturieri și industriași au împânzit țara noastră. Iată dar situația în care ne aflăm. Ne-am modificat legislațiunea (...) după placul străinilor. Toate garanțiile de inalienabilitate a bunurilor mobiliare s-au dus din obiceiul pământului ca și din legile scrise și, neavând nici industrie, nici negoț, suntem în pericol a pierde până și țărâna (...) Înghesuiți între două influențe egal de puternice și egal de primejdioase, razimul nostru nu poate fi decât în țară, în întărirea ei, în dezvoltarea aptitudinilor ei (...) Roșii (...) s-au dovedit cu totul incapabili de a pricepe o *mare idee organică* pentru că, în mare majoritate, sunt prea ignoranți, prea necunoscători de istoria și obiceiurile țării pe de o parte, de știința vastă a organizării muncii pe de alta“ (subl. ns.).

Așadar nimic din așa-numitul „paseism“ ori din „accentul neoromantic“ vizând o „întoarcere la rânduiești agrare“ și la manufactură în gândirea sociologică a lui Eminescu. Opțiunea lui pentru calea apuseană a evoluției, care se identifică, în concepția sa, cu civilizația opusă barbariei, este clară. Aceasta presupune însă, în viziunea lui Eminescu, câteva condiții minimale:

„Două serii de idei sunt chemate a agita adânc opinia publică din țară: 1) organizarea muncii agricole; 2) crearea și apărarea muncii industriale: amândouă de o valoare egală, chemate a asigura existența națională a statului nostru în *contra primejdiilor politice ce pot veni din Rusia, a contopirii economice ce poate veni din Apus* (sub. ns.).

„Ce sâmbure de rezistență ar putea reprezenta în contra vreunei călcări o țară compusă din proletari agricoli, proletari negustorești (...) și o mână de boieri cufundați în datorii (...) ?“

„Raporturile sunt în adâncurile lor nesănătoase, între popor și clasele dirigente s-a interpus o rasă sterilă de mijlocitori cari ruinează și pe unul și pe alții (...). Să nu vorbim de curentul de cotropire politică (...). Un altul, de cotropire economică, vine dinspre Apus, de care putem vorbi mai liberi; pentru că el nu ne poate strivi decât numai cu complicitatea ignoranței și ineptiei noastre, pe când întâmpinându-l cu puteri organizate, el ar fi mai mult binefăcător decât stricacios; (...) dacă cel dintâiu devine periculos, din cauza slăbiciunii noastre, al doilea contribuie a ne slăbi și mai mult și a face din poporul nostru un popor (...) incapabil decât de salahorie agricolă“ (subl. ns.).

Așadar: 1. „organizarea muncii agricole“, 2. „crearea și apărarea muncii industriale“, 3. raporturi de „compensatie“ între popor și clasele diriguitoare, iată mijloacele propuse de Eminescu pentru a feri poporul nostru de pericolul împingerii sale în „munca de salahorie agricolă“, al degradării și împușării sale demografice. Teoria compensației a lui M. Eminescu este o alternativă la ideologia burghezo-liberală a egalitarismului indivizilor și claselor. Între două clase sociale, cea producătoare și cea „diriguitoare“, trebuie să existe raporturi de compensatie. Cu teoria compensației Eminescu găsește o formulă alternativă la ideologia egalitarismului. Ni se arată, așadar, un alt punct de „eucronie“ a gândirii românești și cea occidentală, fără ca gândirea românească să se fi întors la tema romantică a „redescoperirii medievalismului“.

„Compensația, scrie Eminescu, nu se dă de către o clasă sau un om decât prin muncă intelectuală sau mușchiulară. Munca mușchiulară constă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitatea producerii acestor obiecte...“. Într-o accepție mai largă, raportul de compensatie privește un echilibru optim între „comunitatea economică“ și „structura trebuințelor“, sau, altfel spus, structura trebuințelor să urmeze îndeaproape procesul „natural“ de creștere și diversificare a structurii și funcțiilor „comunității economice“. Altfel, acele trebuințe formulate peste structura și funcțiile comunității economice productive vor deveni parazitare, adică vor atrage cheltuieli necompensate, peste capacitatea „organismului economic“ de a le satisface. De aceea



„elementul parazit al mijlocitorilor“ desfășoară o „activitate care în loc de-a ieftini schimbul de produse îl scumpește în mod artificial și-l scumpește în aceeași măsură în care-l monopolizează în mâinile sale“. Acest element parazitar nu „împlinește necesități“, ci creează „trebuințe“ artificiale și „descompuitoare“, negative, provocate prin actul negotului și nicidecum de procesele economice organice. Teoria compensației cere, așadar, un program de „organizare și de apărare a muncii naționale.“

„Dar pentru sanificarea noastră, scrie Eminescu, e necesar ca să dispară din viața publică elementele transdanubiene a căror vină publică e dezorganizarea actuală“. Așadar, teoria compensației cere „mijlocitorilor improductivi“ să se lase asimilați în structura diviziunii organice a muncii productive din respectiva societate. În caz contrar, ei vor forma o pătură parazitară, necompensatoare. E clar deci că Eminescu distinge în categoria „păturii superpuse necompensatoare“ două „straturi“ : 1) „elementele parazite transdanubiene“, care, așa cum am arătat, provind din dizolvarea Imperiului Otoman (neofanariotii împinși în suprastructura din Principate de valurile diasporei postimperiale) reprezintă suportul statului artificial, demagogic ; 2) elementele venite pe valul „influenței austriece“, cuprinzând în special pe purtătorii capitalului uzurier. În cadrul acestor populații de diaspora Eminescu distinge două categorii : a. meseriașii și fabricanții, elemente productive și organice, care pot intra în raporturi de compensație cu clasa producătoare a societății și b. „mijlocitorii“ dintre producători și consumatori, cei care, prin speculă, provoacă trebuințe artificiale, prin parazitism sporesc consumul societății peste puterea și capacitatea ei organică de producție și, în consecință, „strică“ organizarea socială a muncii. „Negotul, subliniază Eminescu (...) e într-atât folositor întrucât sporește puterea de muncă și aptitudinile unui popor. Intrucât imputinează, simplifică și reduce aptitudinile unui popor, el e stricacios (...). Chiar balanța comercială atât de mult combătută cu o erezie științifică are o însemnătate reală și dureroasă pentru țările agricole“. Așadar, în raporturi de compensație cu clasa productivă a societății, cu poporul producător se află numai acel agent social care contribuie la o „economizare de muncă“, de „timp și putere mușchiulară a țărânului“. În nici un caz însă o economie de timp care să-l scoată pe țaran din producție, transformându-l în „proletar“ fără muncă.

„E pentru noi sigur și de neîgădujt că actualul sistem de exploatare economică poate face loc, sub domnia altor idei, unui sistem de armonie a intereselor, că în locul spelei poate veni industria, și anume *industria aceea care întregeste activitatea agricolă și stă în legătură cu ea*. Un asemenea sistem precum (...) există în Danemarca ar ocupa brațele până acum improductive într-un mod folositor și lor și semenilor și s-ar înlătura gravele neajunsuri ale disproporției de azi dintre clasele producătoare și cele consumatoare“ (subl. ns.).

„...Organizarea actuală a muncii agricole e o formă mult mai oneroasă și mai vexatoare decât a „*clăcii vechi*“ (...); cu toată egalitatea, biciul subprefectului joacă și azi pe spatele țaranului ca-n vremea regulamentului“ (subl. ns.).

Teoria compensației este o parte constitutivă a unei teorii mai largi care integrează deopotrivă tezele eminesciene asupra „păturii superpuse“, asupra „selecției sociale negative“, asupra rolului statului în „armonizarea intereselor“. Dacă, de exemplu, scoatem din acest context teza „armoniei intereselor“, fără a o raporta la teza compensației sociale, nu vom putea sesiza în care punct anume depășește Eminescu „ideile economiștilor germani din epoca bismarkiană“, cunoscute poetului în primul rând prin mijlocirea lui Dühring, sau ideile de tipul „socialismului de stat“ ale lui Rodbertus „după care interesele claselor erau armonizabile“. Fără a stăruia aici asupra concepției lui Eminescu privind statul, atragem totuși luarea aminte asupra legăturii care trebuie făcută între teoria compensației și teoria statului. Limitând cercetarea la studiile eminesciene consacrate problemelor statului fără a le corela cu analizele asupra fenomenelor de selecție socială negativă ori asupra raporturilor de compensație socială, nu vom reuși să evidențiem înțelesurile reale și originalitatea sociologiei eminesciene. Pentru Eminescu între clasele sociale există „conflicte de interese“ care însă nu pot fi rezolvate exclusiv prin aparatul statului, cum s-a spus îndeobște de către cei ce s-au referit la această teză (și cum apare la economiștii perioadei bismarckiene). „Armonizarea“ intereselor este posibilă ca fenomen suprastructural numai dacă relațiile dintre clasele superpuse și cele producătoare sunt relații de compensație socială. Intrucât însă la noi „lucrurile stau cu totul altfel“, conchide Eminescu, o asemenea armonizare este imposibilă în actuala structură a relațiilor social-economice.

„Cu totul altfel stau raporturile la noi. Trecerea din clasele de jos în cele de sus nu e reglementată prin nici un fel



de organizație (...): oameni incuși, incapabili de-a munci, de-a pricepe un adevăr, fac demagogie, fură prin subreptiune și amăgire voturile alegătorilor, devin oameni politici și dau iama bugetului. Fără știință, fără merit, fără muncă, mii și mii de indivizi de proveniență străină se superpun poporului românesc, toți având dreptul constituțional de-a trăi din buget, toți având numai exercițiul acestui drept (...).

Și în altă parte:

„...am dovedit că deasupra poporului român istoric (...) s-a superpus o pătură de populație străină (...). În rândul celor ce-o compun (...) nu se poate naște un autor, de exemplu, un om de știință sau literă, un om care să compenseze prin știință sau talent munca națională ce-l susține (...). De aci vezi directori de drum de fier ce nu știu abecedarul mecanice; de aci-directori de servicii ce abia se știe iscăli. În toate ramurile vieții intelectuale și ale statului, în toate încheieturile organice ale națiunii s-au încuibat paraziți; tocmai centrele organice sunt cuiburile în care se prăsesc și se înmulțesc...”

„Existența tuturor acestor oameni costă bani (...). Precum însă aproape singurul producător în țara noastră e țărănul (...) susținerea întregii xenocrații se traduce în munca țărănească, în bir plătit de țărăn sub sute de forme! (...) Suma de putere de care dispune țărănul nu poate suporta greutatea ce i se impune fără nici o compensație; el cheltuiește din puterea lui vitală mai mult decât poate restitui; de acolo falimentul puterilor vitale: morbiditatea, mortalitatea...”

„Azi sunt zeci de mii de oameni cari sub o formă sau alta trăiesc din aceeași pungă a țărănului. Sunt în fiecare sat cel puțin zece lefegii, ceea ce face un condei de 400 mii de lefegii; apoi comunale urbane, apoi statul. Dacă vom pune 100 000 nu greșim (...) Clasele consumatoare cari nu produc nimic se ridică la un milion (...) Două din trei părți (2/3) din viața sa trebuie să cheltuiască un om pentru a susține statul și societatea, care nu-i dă nici o compensație (...) A. dacă clasele dirigente compensau munca țărănului prin munca lor (...), atunci altceva (...). Dacă cu aceeași sumă de putere musculară țărănul, prin instrucție, ar fi ajuns a produce de zece, de douăzeci de ori pe cât produce azi cu instrumente primitive și cu metode primitive (...) atunci clasele de jos ar fi ținut pas în producție cu trebuințele celor dirigente (...), atunci ar fi fost echilibru și ar fi fost bine. Dar clasele dirigente (...) sunt tot atât de inculte ca și țărănul; nu sunt în stare să compenseze munca lui”.

„Fără îndoială că și în alte țări clasele lucrătoare nu sunt bogate, pentru ele e adevărat axioma stabilit de Turgot că nu vor câștiga decât minimul necesităților. Dar acolo populația e prea mare în raport cu întinderea statului, cu puterea de producție a pământului. Cestiunea socială e acolo înainte de toate agrară și o rezolvă intrucâtva capitalul industrial care caută a plasa munca țării suprapopulate în țări nepopulate. Dar la noi cestiunea socială e o cestiune de parazitism.” (subl. ns.).

„Clasele muncitoare trebuie scăpate de paraziți; paraziții înșiși trebuie scutiți, prin o riguroasă organizație, săliți la munca la care se pricep (...) Ceea ce pretindem pozitiv e ca asemenea elemente să nu fie determinante, domnitoare în statul român. Nu ne opunem dacă ele se vor hrăni prin muncă proprie, dar nu exploatând munca altora” (subl. ns.).

Așadar, în teoria relațiilor sociale de compensație ni se prezintă un model de „societate naturală” în care se desfășoară o diviziune a muncii nestânjenită de un consum parazitar. Este vorba de distincția, fundamentală în sociologia eminesciană, între „societățile naturale”, întemeiate pe muncă, în cadrul cărora indivizii contribuie la dezvoltarea națiunilor din care fac parte, la sporirea „potențialului lor evoluționar” și „societățile artificiale”, care au fost abătute din cursul unei evoluții normale, pozitive, fiind împinse într-o stare regresivă pe toate laturile (demografic, economic, cultural etc.), datorită consumului parazitar al unor păături superpușe, „strecurate” în organismul productiv al acelor societăți.

„Când vedem milionarii roșii (...) făcând avere fără muncă și fără capital, nu mai e îndoială că ceea ce ei au, au pierdut cineva și au pierdut fără compensație. *Tertium non datur*. Nu există alt izvor de avuție decât sau munca, fie actuală, fie capitalizată, sau sustragerea, furtul, fie legal, fie ilegal”.

„Rolul muncii intelectuale e foarte mare în ordine economică. În adevăr un drum făcut de inginer a înlăturat sute de piedici din calea carului cu grâu, i-au ieftinit transportul, l-au făcut mai capabil de concurență (...). Un agronom, care ar deprinde pe un țărăn, cu aceeași cheltuială de forță musculară, să producă de două, de trei, de zece ori mai mult cu aceeași cheltuială de forță musculară i-a făcut țărănului un serviciu (...). Clasele dominante cată deci să compenseze prin muncă intelectuală onestă și intensivă cheltuiala de muncă ce le susține.”



Pentru Eminescu, orice cultură se întemeiază pe economie, iar acolo unde economiile sunt în declin și culturile vor decădea. „Sărăcia”, ca cel mai mare rău al unei societăți, se datorează, în concepția eminesciană, exploatării de tip fiscal-comercial și parazită, adică acelei exploatări bazată pe furt de plusprodus, pe însușire de venit fără a se acorda nimic în compensație. „Materia vieții de stat e munca, scopul muncii, bunul trai, averea — deci acestea sunt esențiale. De aceea se și vede care e răul cel mare : „sărăcia”.

### CAPITOLUL III

#### MUNCA, PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI CAPITALUL IN ISTORIA POPOARELOR

##### 1. Munca, pătura superpusă și morala economică

Raționalitatea economică admite, în anumite condiții, sărăcirea unor popoare, ba, printr-o anumită robie fiscal-comercială, împiedică clasele salariale din cutare țară să-și „propage neamul”, să-și conserve ființa — ba chiar și existența pur biologică. Acest lucru îl remarcă Eminescu în adăugirea la textul din Ricardo despre teoria salariului natural. Același lucru îl spune, astăzi, teoreticianul modern, adică cel care a adus cercetarea aceluiași fenomen la zi. „Există o recunoaștere implicită a morții în calculele, în termenii de rentabilitate a raționalității economice. Dacă nu sunt realizate investiții care să permită o reducere a numărului de morți (și, am putea adăuga noi, de salarizați, adică ținuți la pragul morții), este pentru că, implicit, valoarea celor  $n$  indivizi susceptibili de a fi salvați,  $Vn$ , este inferioară lui  $P$  (prețului investițiilor)” (cf. J. Karsnty, „La culpabilité des survivants”, în L. V. Thomas, B. Rousset și T. Van Thao, „La mort aujourd'hui”, Anthropolos, 1977, p. 199 și P. Baudry, „La sociologie de tragique”, p. 76). Economiiile nu ascultă, iată, de criteriul vieții și nici de acela al conservării și propagării neamurilor. Raționalizarea economică poate dicta acceptarea morții și salarizarea popoarelor, ba chiar poate crea un cadru care-o favorizează (salarizarea claselor și popoarelor) dacă  $Vn$  este mai mic decât  $P$  (valoarea indivizilor  $n$  este inferioară lui  $P$ , adică prețul in-

vestițiilor). Ceea ce trebuie reținut este că orice sistem, chiar și cel decretat rațional, poate să provoace o „potențare a morții” (deci o sporire a ratei mortalității) cu o rată proprie. (Este adevărat că același sistem, prin progresele sale în domenii auxiliare cum ar fi medicina, poate să obțină și o ameliorare a șanselor vieții, dar și acestea au o distribuție inegală între societăți și între clase). Exact aspectul acesta îl remarcă Eminescu („Ce ajută dar întâmpinarea cu producțiunea și, exportul au crescut când toate acestea nu se răsfrâng asupra populațiunii decât sub formă de cădere economică și morală ? Dar au crescut suma bunurilor existente în România ? Aceasta ar fi un rezultat fericit pentru adepții școalei din Manchester, pentru cari bunurile sunt totul, omul nimic ; dar când acest rezultat au fost obținut cu sacrificarea imensei majorități a populațiunii indigene, un român nu se poate felicita” ; Opere, X, p. 198).

Prin urmare, există un criteriu încă mai profund al raționalității unui sistem și acela constă în raportul dintre procesele de agravare a riscului mortalității și procesele de ameliorare a șanselor vieții. Referindu-se la procesele agravante, Eminescu observă : „În unele județe populațiunea scade, în cele mai multe stagnează și s-apropie de scăderea absolută (...) Și de ce aceste condiții de existență lipsesc ? Pentru că poporul are un guvern cu mult prea scump pentru nivelul lui de cultură ; pentru că trebuințele claselor lui superioare sunt cu mult prea numeroase ca munca lui să le poată satisface, pentru că e un popor incult, agricol, ce fusese menit a trăi, poate o sută de ani încă, în condiții mai primitive pentru a ajunge numai la dezvoltarea agriculturii, pe când trebuințele statului și ale societății sunt moderne, ultramoderne chiar, sunt ale unui stat industrial, pentru că în locul vechei organizări, care nu costa aproape nimic, avem azi o nouă aristocrație cu totul improductivă, de sute de mii de oameni cu aspirațiuni imense, cu capacități nule.” (vol. X, p. 201—202). „Această pseudo-civilizație, această înmulțire a trebuințelor” s-a realizat fără „o sporire paralelă a aptitudinilor economice și intelectuale” (ibid.). Și în altă parte : „nivelul cheltuielilor s-a înzecit, nivelul culturii și averii publice a rămas același” (p. 1971). „Când o societate contractează necesități nouă ca a noastră ea trebuie să contracteze totodată și aptitudini nouă (...) Dacă reforme și schimbări vin peste noapte, ca la noi, cu aruncarea în apă a oricărei tradiții, se ajunge unde am ajuns noi. Calitățile din trecut devin insuficiente pentru a susține exigențele prezen-



tului, bilanțul puterilor risipite întrece pururea pe-al celor puse la loc, organismul își încheie socoteala zilnică cu deficite cari se traduc în morbiditate și mizerie" (X, p. 201).

Pentru a judeca raționalitatea sistemului trebuie să facem mereu bilanțul „puterilor risipite” contra „puterilor puse la loc”. Primele se traduc în riscuri de morbiditate și mizerie, celelalte în creșterea speranței de viață. Dacă raportăm speranța de viață, într-un sistem dat, o societate anumită, la ratele diferențiale ale morbidității și mortalității am putea obține coeficientul de raționalitate a sistemului. Este ceea ce face și Eminescu. Acest demers, însă, este unul de sociologie a populațiilor sau de sociologie demografică.

## 2. K. Marx, Max Weber, Mihai Eminescu

Există deci sisteme al căror efect, ne arată Eminescu, nu este un spor, ci un deficit. Un om, ori o societate care „trăiește pe datorii, progresează de la zero pe o serie de cantități negative”, arată poetul într-un articol de fond din *Timpul*, III, 1878, 23 decembrie). Calculând rentabilitatea unui sistem, ca cel analizat de Eminescu, se extrage concluzia că „valoarea” unei mase de invidizi ( $V_n$ ) cât cuprinde un popor sau un grup de popoare era sub „prețul investițiilor” ( $P$ ) necesare „salvării” lor. Ca să se acumuleze volumul unor asemenea investiții ar fi trebuit, mai întâi să se acumuleze aptitudinile producătoare, or acest lucru cere timp și o dezvoltare organică. Și atunci, grăbită să facă reforme și să se îmbogățească, trăind după modelul și trebuințele unei societăți mai înalte și mai dezvoltate (cea occidentală), pătura superpusă n-are de unde scoate „prețul investițiilor” din care să obțină progresul real al întregii populații. Altminteri spus, „prețul acestor investiții” depășește valoarea indivizilor care compun o masă țărănească fără aptitudini industriale și deci cu o muncă prea ieftină. Prin urmare,  $V_n < P$ . În genere, tehnologiile industriale bazate pe supraexploatarea absolută — plusvaloare absolută — sau cele bazate pe un scăzut coeficient de securitate, cum sunt fabricile rusești ale industriei nucleare — vezi Cernobâlul — își asociază aceeași filosofie economică. În fața unei atari situații, în loc de a proceda la o dezvoltare organică și mai lentă, clasele guvernante creează sisteme a căror „raționalitate” admite ideea *salahoriei colective* și a dispariției unor clase întregi. Sistemele industriale, de pildă, s-au arătat

nepăsătoare cu clasele țărănești. Cazul sistemelor imperiale este un alt exemplu. (Ori, ca să luăm un exemplu actual, cazul comunismului). Redefinind *valoarea* claselor sociale, asemenea pături superpuse, cum a fost și cea comunistă, admit concluzia că unele clase sociale nu numai că n-au „valoare”, dar ar trebui stigmatizate cu un „marcător” care se vrea cuantificatorul unei „valori negative”. De exemplu, Marx face calcule în studiile sale asupra plusvalorii, din care deduce că burghezia provoacă un *deficit social* absolut, egal cu *plusvaloarea* extrasă muncii sociale, deficit care crește în timp și provoacă de-realizarea muncii proletare. Pentru a înțelege chestiunea să folosim ecuația lui Eminescu:

$$S = r + p, \text{ unde:}$$

$S$  = suma de puteri a unei societăți (care la Marx e redusă la munca claselor proletarizate)

$r$  = valoarea cheltuielilor de reproducție a „vieții” claselor, muncii;

$p$  = o mărime care cuantifică surplusul creat de munca socială și care, în viziunea lui Marx, este extorcată (ca plusvaloare) de către burghezie. În teoria lui Marx, mărimea „ $p$ ” reprezintă *ponderea* (cunoscătorul) deficitului progresiv pe care-l antrenează existența burgheziei. Pura existență a unei clase sociale este, într-o atare viziune, *ocazia* care provoacă un *deficit* ireductibil pentru „speța generică” numită „proletariat”. Existența burgheziei este *cauza* derealizării omului generic proletar. În acest caz, singura formulă de rezolvare a chestiunii este înfățișată a fi *suprimarea* burgheziei prin revoluție mondială. Soteriologia marxistă se naște, deci, direct din calculul economic (și va trebui să vină un român, Anghel Rugină, pentru a dovedi că toate aceste calcule ale lui Marx asupra plusvalorii sunt *eronate* sau, poate, voit deformate, pentru a da o bază econometrică severă teoriei revoluției mondiale).

La Marx, așadar, nu există alternativă la ideea „*Jihad*”-ului comunist și al suprimării unei clase sociale întregi. Singura cale către raționalizarea sistemului este deci *genocidul de clasă*. Sistemul lui Marx are această esență

$$\frac{-B + \Delta p}{p} < 0, \text{ unde}$$

$B$  este o mărime negativă care măsoară costul burgheziei, adică raportul ei de participare la întreg (la munca socială)



$\Delta p$  este o mărime foarte redusă care indică rata participării burgheziei la „speța generică” a muncii industriale  
 $p$  = proletariatul real, care, în viziunea lui Marx, este singurul prin care se realizează speța generică a „omului” ca ființă socială și deci ca „muncă socială”.

Raportul poate fi și astfel rescris :

$$\frac{B(p)}{p} < 0 \text{ unde :}$$

$B(p)$  este o „funcție”, funcție de organizare burgheză a muncii proletarizate (altminteri spus, modul burghezo-capitalist de organizare a muncii sau, cu termenul lui Marx, modul de producție și de exploatare capitalistă, burgheză a muncii) ;

$p$  = munca proletară (generică), compusă din munca de fabrică și agrară capitalistă ;

$B$ , în această viziune, este un *factor istoric negativ*, căci provoacă a *diminua* progresivă a condițiilor generice de viață ale lui  $p$  (proletaristul).

Deci :

$$p + B(p) = m + \Delta m$$

(unde  $m$  = munca socială).

Acest  $\Delta m$  este o mărime negativă progresivă crescătoare (deci o mărime descrescătoare), datorită aplicării funcției  $B$  (modului burghezo-capitalist) la organizarea muncii proletare (proletarizate). Rezultatul acestui raport este proletarizarea tot mai extinsă și mai adâncită a muncii. Funcția și deci organizarea capitalistă sau burgheză a muncii industriale, faptul deci că munca slujește scopului burgheziei (capitalizarea progresivă) și îmbracă o formă burghezo-capitalistă de organizare, reprezintă, în viziunea lui Marx, un *factor negativ absolut* al istoriei și el nu poate fi anulat, în concepția lui Marx, decât prin suprimarea lui  $B$ , adică a orânduirii burgheze și a clasei capitaliste. Față de o asemenea viziune care admite genocidul de clasă, Eminescu va modifica într-o direcție surprinzătoare această „ecuație socială” și „teoriile” ei subsecvente. În viziunea sa, mărimea  $\Delta m$  nu este o consecință a ordinii și organizării capitaliste (orânduirii burgheze) a muncii, ca la Marx, ci consecința unui raport de consum necompensat în raport

cu cheltuielile muncii (care-l fac posibil). Eminescu, deci, nu cere suprimarea clasei burgheze pentru a modifica funcția și deci organizarea capitalistă a muncii, cum vor socialistii, ci doar schimbarea raportului de participare a consumului păturii superpusă la munca națională.

Pătura superpusă, care consumă fără nici o compensație, din roadele muncii, înscrie societatea într-o atare inecuație :

$$\frac{B(n)}{n} < 0, \text{ unde :}$$

$B$  = funcția de organizare (exploatare) fiscal-comercială a muncii naționale ( $n$ ), care permite un consum necompensat și extorcare (furt) de plusprodus național.

$n$  = „speța” numită „națiune” sau, prin simplificare, munca națională.

Când pătura superpusă își va compensa consumul printr-o prestație fizică sau intelectuală care să aducă „înlesniri de civilizație” muncii naționale (și deci să prilejuiască progresul „speței națiune”), atunci ea va deveni un factor pozitiv, adică se va transforma din pătură superpusă (clasă negativă, pur consumatoare) în „clasă productivă”, care va aduce un spor de „producție”, o „înlesnire civilizatorie” peste cuantumul consumului (de clasă).

Aceasta este diferența dintre cele două concepții sociologice, a lui Marx și a lui Eminescu, asupra burgheziei și capitalismului (orânduirii bazate pe capital). Una cere suprimarea clasei prin revoluție mondială (un fel de „jihad” comunist), cealaltă doar schimbarea raporturilor ei cu munca națională.

În viziunea lui Eminescu o „clasă dirigentă” (ajunsă clasă stăpânitoare și guvernatoare în stat) funcționează în regim de pătură superpusă (de „clasă negativă”) dacă întreține cu „speța națiune” un raport negativ de spoliatare a muncii naționale, sau de „clasă pozitivă”, dacă prin prestările ei fizice și intelectuale va procura unele „înlesniri civilizatorii” muncii naționale și claselor pozitive ale societății (în acest caz, ei însăși).

Poporul este definit, în această perspectivă, ca fiind totalitatea „claselor pozitive” sau a corpurilor active ale muncii naționale (ramurile profesiunilor productive, care exclud ocupațiile și titlurile bugetivore, strict consumatoare). Trans-



formarea păturii superpuse în „clasă pozitivă“ este, evident, și o „asimilare“ la cultura poporului, o „coborâre“ în popor, adică redobândirea acelei „greutăți“ care o prefăce în clasă eficientă, cu pondere reală în viața societății, a poporului respectiv.

Baza unică a oricărei civilizații și culturi naționale, așa-dar, este *munca*. Nu e posibilă civilizație (sau cultură) fără muncă. Totalitatea celor care trăiesc fără muncă alcătuiesc o pură „superfetație“, o „pătură superpusă“, trăind din suma de puteri ale poporului, pe seama, dar în afara și împotriva, culturii și vieții acestuia. Noțiunea de „popor“ este una „sociologică“ și nicidecum una „metafizică“ sau rașială, la Eminescu. Singura noțiune echivalentă și cointensivă celei de „popor“ este cea de „muncă națională“, care devine indicatorul esențial al „speței generice“ numită națiune. Tot ceea ce aduce atingere și dăunează realizării și propagării istorice a acestei „spețe generice“ (națiunea sau neamul) este, prin urmare, un factor negativ al istoriei. Acesta se manifestă peste voința și viața lui și din afara poporului și a culturii sale, în regim de pătură superpusă, ca o simplă superfetație, într-o pură simbioză parazită cu poporul însuși. În viziunea lui Eminescu există, deci, două sisteme istorice, și două linii de mișcare istorică: un sistem organic, productiv, care aduce un spor de civilizație popoarelor care-l practică. Acesta este sistemul capitalist apusean și el inaugurează o linie suitoare în istorie, un progres real, o înaintare în civilizație. Al doilea, este un sistem artificial, care este superpus și întreține „parazitismul social“ al „claselor negative“ (păturile superpuse) și antrenează căderea popoarelor, adică declinul economic, declasarea socială și degenerarea etnică. Acest cuantum de efecte negative se măsoară cu partea de „consum necompensat“, care provoacă un deficit progresiv și întreține „depotențarea muncii naționale“, a „puterilor organice“ ale unei societăți („scăderea puterilor sociale“ ale unui națiunii). În concluzie, părerea lui Eminescu despre capital și ordinea bazată pe el este una pozitivă. Capitalul și organizarea capitalistă a muncii garantează înaintarea popoarelor în civilizație. Păturile superpuse și organizarea artificială, spoliatoare, neconformă cu starea popoarelor, sporirea consumului și a trebuințelor acestora peste valoarea producției reale, reprezintă cauza declinului economic și a decadentei morale și fizice a popoarelor. Cu această teorie a păturii superpuse Eminescu se situează pe poziția claselor muncii fără a îmbrățișa concepția

soteriologică, de Jihad mondial, a marxisto-socialiștilor. Situat pe poziția muncii sociale și naționale, Eminescu este de parte de poziția socialiștilor cu privire la explicarea cauzelor mizeriei și la găsirea căilor de ieșire din ea.

Nu vom putea încheia această scurtă examinare a originalității explicațiilor lui Eminescu, până ce nu vom fi examinat cealaltă mare contribuție asupra modernității și a stării popoarelor europene, cea a germanului Max Weber. În viziunea acestui mare sociolog burghezia de tip modern este asimilabilă unei funcții istorice pozitive, adică unui tip de organizare rațională, capabilă să raționalizeze munca și să procure efecte pozitive, civilizatorii „speței sociale“. Burghezia modernă a adus o raționalizare progresivă a muncii și a vieții popoarelor europene, din aria occidentală. Această funcție de raționalizare este esența capitalismului modern occidental, în viziunea lui. Există însă, observă tot Max Weber, și o funcție capitalistă irațională, proprie sistemelor capitaliste neoccidentale. Dacă la Marx, funcția capitalistă a muncii (organizarea burgheză), este fatalmente negativă (înseamnă creșterea mărimii  $\Delta m$ , adică a surplusului „furat“ muncii proletare), la Max Weber există două expresii pentru organizarea (funcția) capitalistă a muncii (și deci pentru orânduirea burgheză): una proprie capitalismului occidental (rațională) și alta proprie capitalismului oriental (irațională). Baza diviziunii lor este sistemul religios, mai precis etica protestantă. La Eminescu întâlnim aceeași diviziune a Europei, a orânduirii moderne, în genere, dar baza ei este morala economică a „păturii superpuse“. Morala economică a păturii superpuse este baza diferențierii funcției supracorporative, adică a modurilor de organizare globală a muncii naționale. Modurile de organizare a muncii naționale pot să decurgă din natura și gradul de complexitate al muncii naționale (organizare naturală, organică sau corporativă), sau din nevoia de acoperire a trebuințelor supraîncărcate ale păturii superpuse (și avem organizare artificială, i-rațională, neorganică, decurgând din funcția supracorporativă a muncii).

### 3. Pătura superpusă și destinul popoarelor

Diviziunea organizării muncilor naționale în organizații sau orânduirii naturale, organice și organizații sau orânduirii artificiale, raționaliste, reprezintă baza diferențierii națiunilor,



în națiuni civilizate și în societăți artificiale, semibarbare. Societățile în care s-au dezvoltat sectoare înaintate ale muncii (cum ar fi munca industrială) vor dezvolta, odată cu trebuințele, și aptitudinile de a le satisface, și astfel vor înregistra un avans, un spor de civilizație. Economii care și-au dezvoltat, să zicem, o industrie textilă vor produce și vor vinde haine, pe când economia românească, doar agrară, se află nevoită să vândă lână neprelucrată. Față de această primă diferențiere care ține de funcția corporativă a muncii și deci de diviziunea muncii în corpuri profesionale, putem consemna și un alt tip de diferențiere, care decurge dintr-o funcție supracorporativă, adică nu din nevoile muncii (din natura și gradul complexității ei), ci din nevoile și trebuințele nejustificate ale păturii superpuse (de regulă importate sau imitate). Aceste funcții și modurile de organizare cerute de exercitiul lor sunt neorganice, artificiale, adoptate pe o cale pur rațională, de sus în jos, prin legiuri și reforme abstracte, prin import de forme goale fără legătură cu fondul. Aceste organizări artificiale costă mult, cât echivalentul întregului surplus al muncii nedezvoltate și ceva pe deasupra, care se traduce în „progresul” morbidității și mortalității poporului, adică în declin economic, în declasare socială și în degenerare etnică. Aceste „costuri” reprezintă „echivalentul” ne-compensat al „consumului” păturii superpuse, al întregului ei sistem de trebuințe și de organizații. Organizările aplicate muncii naționale prelungesc, așadar, morala economică ori amoralismul social și economic al „claselor dirigente” (guvernante). Eminescu distinge, iată, între funcția corporativă, de organizare naturală, emergentă, a muncii, și funcția supracorporativă, de organizare superpusă a muncii naționale, derivată nu starea muncii naționale, ci din nevoile păturii superpuse. La Marx, funcția corporativă și funcția supracorporativă a muncii coincid și derivă din organizarea capitalistă a muncii și din nevoile și interesele burgheziei, în genere ale clasei capitaliștilor. La Max Weber, funcția supracorporativă decurge din morala economică a claselor economice și poate fi pozitivă sau negativă. La Eminescu, puterile muncii, când îmbracă forma capitalului, sunt pozitive, când îmbracă forma organizațiilor artificial-raționaliste, aflate în serviciul păturilor superpuse, se manifestă ca niște cheltuieli neproductive și deci ca niște mărimi negative. În acest caz, slujind o funcție supracorporativă, îndeplinesc o funcție negativă. Cu analiza funcției supracorporative a organizațiilor de

muncă, (și ale muncii) începe analiza tipurilor de sisteme sociale. Pentru Marx, această funcție decurge din interesele și concepția clasei capitaliste și, într-o primă perioadă, până în secolul al XIX-lea, o asemenea funcție a avut efecte pozitive. Din secolul al XIX-lea, organizarea capitalistă a muncii începe să joace un rol negativ și se cristalizează conjunctura revoluției mondiale, a „războiului” comunist până la suprimarea totală a capitalismului. În viziunea lui Marx, începând cu secolul al XIX-lea, istoria devine fundamentalist-proletară și soteriologică, adică începe era revoluției comuniste mondiale.

Doctrina fundamentalistă a revoluției comuniste mondiale, ca orice fundamentalism, este produsul sistematizărilor unei secte *ideocratice*. Produsul cel mai însemnat al acestei doctrine este statul totalitar comunist. El este creația ideocrației mondiale nu al claselor oprimate și are, în consecință, o funcție supracorporativă.

Ca orice „sistem promis” sau „făgăduit”, el a provocat o „explozie” a speranței claselor oprimate. Atâta vreme cât exercitiul funcției supracorporative a organizației marxiste (comuniste) a generat promisiuni și speranțe de socializare a proprietății și de eliberare a „muncii proletare”, fundamentalismul comunist a fost îmbrățișat de categorii largi, mai ales de categoriile care-au ieșit din marea declasare socială provocată de industrializare. Pe măsură ce promisiunile acestea au fost infirmate, sistemele marxiste au fost masiv părăsite și reigmurile politice ridicate pe axiomele lor s-au prăbușit ca niște castele clădite pe nisip. Faptul că sistemul a prins mai ales în Răsărit s-ar putea explica între altele prin natura de sistem mondial a capitalismului care a accentuat proletarizarea muncii mai ales în „periferia” sistemului (mult mai mult decât în zona în care s-a dezvoltat sistemul de fabrică și deci proletariatul industrial).

Ce altceva a blocat profetizarea lui Marx? Ignorarea totală a caracterului *național* al muncii. Munca nu este *universal-proletară* ci *național-proletară*. Proletarizarea muncii se produce, dar nu într-un mediu capitalist omogen, ci într-unul *național eterogen*. Așa se face că unele „munci naționale” (națiuni) sunt mai exploatare și, deci, mai proletarizate decât altele. În fine, așa cum există o funcție supracorporativă a divizunii muncii, există și una subcorporativă, care urcă din *mediul* adânc, dinspre substratul ei etnobiologic. Pentru Marx, în substratul muncii nu găsim altceva decât omul ca *ființă*



biologică. Pentru Weber, deja, în substratul muncii găsim omul religios. Pentru Eminescu, în substratul muncii vom găsi omul național sau etnic (poporul). Acesta este invocat în explicațiile economice și de către J. S. Mill și de către Ricardo (în genere de toți economiștii clasici). În teoria salariului natural, Ricardo face remarcă simplă că grație acestei legi economice a salariului natural clasele muncii își pot propaga rasa în istorie. Există deci o comandă secretă, din adâncuri, care răzbate în acțiunile muncii nu pur și simplu ca revendicări ale muncii abstracte, ci ca revendicări ale unei unități mai adânci, care este unitatea de rasă (biologică) a unei etnii (neam). Marx ignoră lucrul acesta. Pentru el, în compoziția muncii, adică a sumei de puteri (S) a unei societăți, vom găsi:

$$S = B (\text{iologie}) + A (\text{ptitudini}) + B (\text{ani})$$

La Weber, ecuația este aceasta:

$$S = R (\text{eligie}) + A (\text{ptitudini ; vocație}) + B (\text{ani}).$$

La Eminescu, ecuația este

$$S = E (\text{tnos}) + A (\text{ptitudini}) + B (\text{ani})$$

S = suma de puteri (a unei persoane colective — societate ori clasă socială — sau individuală)

Corporatismul și toată gândirea protecționistă a ieșit dintr-o ecuație de „speța” a treia (ecuația eminesciană a proletarului). Proletarul lui Marx, deci, n-are patrie și nici religie. Se are pe sine ca ființă biologică și ca zestre naturală.

Proletarul lui Max Weber n-are patrie, dar are religie și orizont. Are orizontul lumii protestante și al regiunii în care a înflorit această religie. El are de apărut deci un orizont geo-spiritual, o regiune și un etos.

La Eminescu, proletarul are în sângele și în sărăcia lui „speța” numită „națiune”. Întregul neam sărăcește cu el și se poate înălța numai cu înălțarea lui. Aceasta este marea deosebire între cele trei orizonturi profetice ale lumii moderne.

În consecință, civilizațiile se nasc și se hrănesc, în viziunea lui Marx, din muncă proletară abstractă, a lui Weber, din energiile de muncă ale întreprinzătorului religios, a lui Eminescu, din muncă națională.

În viziunea lui Marx, așadar, eliberarea omenirii (a omului) coincide cu eliberarea proletarului. În viziunea lui Weber, eliberarea s-a produs, ca libertate religioasă, deci ca urmărirea a unui scop transcendent (a te manifesta întru glorificarea lui Dumnezeu). În viziunea lui Eminescu, eliberarea omenirii

se realizează prin și ca eliberare a neamurilor, a muncilor naționale, a omului etnic din ființa proletarului. Marx prezumă o „topire” a tuturor diferențelor într-o singură unitate eshatologică, de esență proletară pură și deci fundamentalistă. Instrumentul acestei libertăți este „războiul universal” (armaghedon-ul) și deci etosul purificator la scară planetară. Weber prezumă și el o „topire” a omenirii diverse în raționalitatea unei „societăți de piață” și deci un fel de neoprotestantism planetar, adică o replică a „spiritului protestant” de la o burghezie la alta, până la marginea lumii. La Eminescu, dimpotrivă, eliberarea prezumă întoarcerea cu fața spre neamuri, slujirea neamului, „coborârea” păturilor superpuse în „popor”. Acest naționalism universal este, iată, un naționalism transcendent, căci are esența unui apriorism istoric și al istoriei. Abia acest naționalism transcendent face posibilă istoria ca civilizație și eliberarea popoarelor. Dușmanul cel mai mare al naționalismului transcendent este cosmopolitismul și naționalismul demagogic, pe care Eminescu l-a stigmatizat în expresii și sensuri definitive. În viziunea sa, naționalismul transcendent are doi mari dușmani: cosmopolitismul și naționalismul demagogic. Unul este un „dușman extern” (sau exogen), celălalt este un „dușman intern” (sau endogen). Expresia celui din urmă este „statul demagogic”. Eminescu înclină să creadă că viitorul poate fi al asocierii dintre cosmopolitism și statul demagogic, ceea ce aduce „semibarbaria”. Singurul factor de blocare a unei asemenea întorsături a istoriei îl reprezintă munca națională și clasele pozitive. Eminescu, așadar, nu cere claselor superpuse nici convertire ideologică la fundamentalismul marxist, ca Marx, nici convertire religioasă, la raționalismul protestant, ca M. Weber. El le cere să se întoarcă în serviciul muncii naționale și deci să producă „înlesniri de civilizațiune” acestei munci. Aceasta înseamnă să devină ele însele „clase pozitive”. Tot restul vine după aceea. Dacă te pui în slujba muncii naționale, spune Eminescu, este neînsemnat ce vrei să mai faci cu viața ta religioasă ori cu preocupările tale celelalte. Ele se reazemă pe muncă și deci stau pe cheltuiala ta. Imoralitatea vine din pretențiile la o cultură care stă pe fundamentul nemuncii și pe umerii claselor pozitive. Aceasta reprezintă o „pseudocultură”, pretenții „sterpe”, „indeletniciri sterile”, care au ca singur rezultat degenerarea etnică (fizică a unei națiuni). Prin urmare, funcția supracorporativă poate bloca funcția subcorporativă și poate afecta direct „speța etnică” a omului și a „claselor pozitive”,



conducând în final la degenerarea rasei și la dispariția unor popoare. Dacă la Marx, capitalismul duce la degenerarea proletariatului, la Weber poate duce la irationalismul istoriei (dezorganizare, parazitism, dezordine, anchilozarea instituțiilor etc.), la Eminescu, ea poate să ducă la căderea națiunilor și la degenerarea popoarelor (elementului etnic).

Ceea ce rămâne valabil la Marx și Weber sunt „profețiile secunde”. Ceea ce rămâne valabil la Eminescu, este „profeția primă”, cuprinsă și deci sintetizabilă în ceea ce am denumit „naționalismul transcendental”. Acesta trebuie să fie orizontul filosofic al oricărei reforme în Răsărit. Clasele care nu se pot împărtăși de la acest *apriorism istoric* vor sfârși în demagogie sau în cosmopolitism și deci vor rămâne ce sunt: clase sterile, parazitare.

## PARTEA AIII-A

### PATURI SUPERPUSE, CLASE, POPOARE. SOCIOLOGIA ETNOLOGICĂ

#### CAPITOLUL I

#### DE LA SOCIALISMUL EVANGHELIC LA TEORIA „CLASELOR POZITIVE”

##### 1. Doctrina heliadistă a socialismului evanghelic

„Amintirile și impresiile unui proscris”. „Exilul — România și Franța — Tatăl nostru”, carte uitată a lui I. H. Rădulescu, este una dintre cărțile mari ale secolului al XIX-lea românesc. A-i arunca în uitare pe acești mari oameni, cu teoriile lor, care au răspuns unei nevoi colective adânc înrădăcinate în psihea popoarelor europene, ar însemna să facem jocul unor interese care nu sunt ale Democrației culturale a Europei și cu atât mai puțin ale poporului român. Ca și *Echilibru între antiteze*, și această carte a lui Heliade zace în uitare. Și, sub nedemna părăsire a urmașilor. Această carte s-a bucurat de o ediție în limba română grație osteneții lui G. O. Gârbea. Ultimele două părți cuprind doctrina socialistă de întemeiere evanghelică a lui Heliade, al cărui rol era, în intenția doctrinarului, să fundamenteze diagnosticarea stării Europei și predicția viitorului european. Nu vom putea niciodată tălmăci frământul sufletesc al secolului al XIX-lea dacă nu vom ține seama de acest *socialism evanghelic*. Pe de altă parte, nu vom înțelege traseul real parcurs de cultura română în mai puțin de 40 de ani, dacă nu vom urma linia suitoare care ne poartă de la socialismul evanghelic pașoptist la teoria claselor pozitive a lui Eminescu, fără această carte a lui I. H. Rădulescu. Formula sufletească a lui Heliade se lămurește pentru noi în toată amploarea sa numai printr-o asemenea încadrare.



Călinescu a intuit tiparul psiho-cultural al spiritului heliadesc: „mesianism utopic pașoptist”. Specificul acestei psihologii este proiecția biblică, amestecul de *elan justiciar vechi-testamentar* și *mesianism utopic*. Interpretarea elementelor de trăire cu elemente ale tabloului naturii și ale macroistoriei, tenta eshatologică a câte unui diagnostic, toate acestea ne previn că formula psiho-somatică este de un tipar special. Spațiile de mișcare sunt uriașe, timpul referirii este marea durată eonică (naștere, sau trezire, declin, prăbușire etc.) oboseala este a drumurilor prin spațiu colosaliste și a transgresiunii marilor durate. Categoria de simțire este aceea a înfăptuirilor eroice, a marilor încordări proprii epocilor de așezare a lumilor sau de prăbușire a marilor imperii. Pulberea de pe picioarele acestui călător poate fi spălată numai de „marea furtună” („Mare era furtuna, amenința să ne înghită. Ea mi se păru binefăcătoare, căci îmi spăla picioarele de pulberea ce mai era pe ele...”, p. 42). Furtuna capătă proiecție simbolică, de stihie care deplasează contururi, schimbă fața lumii și spală pulberea zădărniciilor de pe picioarele Călătorului. Călătorul, el însuși este marele *Peregrin*, cel ce-și ia pe umeri grija lumii, înfruntă veacurile de strâmbătate concentrată într-o imensă povară pe umerii lui, căutând Lumina dreptății. Psihologia este, așadar, de tipar simbolic, proiectând trăirile clipei în cadrele arhetipului și categorializând pe mari dimensiuni. Trăirea în mic dobândește proporții urieșești de îndată ce este turnată în tipare arhetipale: *Peregrinul*, *Marele Proscris*, *Nația*, *Antichristul*, *Mântuitorul popoarelor* etc. Psihologia capătă astfel proporții mitice. Timpul istoriei se subțiază și se vede timpul esențial. *Istoricitate devine timp al salvării universale. Tirania este răul la modul și la scară absolută*. Imensitatea este semnul acestei psihologii și fără ea nu înțelegem secolul. „Fruntea și pieptul mi se răcoreau la această aspirație puternică (...). Cugetarea ce mă domina era imensitatea” (I. H. Rădulescu, p. 45). Trăirea exilatului amestecă revolta cu sfینtenia, credința anahoretă cu îndoiala purtată până la gândul zădărniciilor și la apostazie: „Omniprezența lui Dumnezeu înaintea mea nu mai era un atribut de gloriificare, ci mai mult un argument tare pentru a mă revolta contra iubirii și dreptății sale. „Ai putut dar n-ai vrut-o. Ți-ai fi dat mâna cu dușmanul omenirii?!“ (Ibidem, p. 47). Psihologia revoltei titanice se intensifică la proporții colosale spre a se prăvăli în derizoriu și ridicol în clipa maximală. Socialismul evanghelic nu reținează cu totul scara spre derizoriul contingentului. Regula sa

însă este urcarea pe treptele percepției cosmice, de la sentimente profetice și viziuni colosale la simțul tabloului imensității naturii, astfel încât orice atingere cu derizoriul și contingentul este resimțită ca o somare la suferință. Pașoptistul de tipar heliadesc nu va refuza contingentul, dar îl va proiecta în tiparul suferinței insuportabile, construcția cărții, ea însăși, iese din aceeași năzuință a turnării experienței contingente în cadrele simbolice ale marilor mituri religioase. Cartea I este consacrată *Marii Suferințe*, este cartea exilului tălmăcit după tiparul *Exodului*, cartea a II-a încadrează suferința insului în structuri colective de ample proporții, pentru ca în cartea a III-a să izbucnească lumina *Profeției* în zarea viitorului european. Că *Heliade* țintește profetic, este vizibil din modul în care își articulează această carte a III-a. Titlul generic este „Doctrina evanghelică”. În cuprinsul acesteia, experiențele popoarelor europene și unele experiențe-prototip (ca cea ebraică) sunt tălmăcite cu ajutorul unor categorii evanghelice: „Nașterea Proletarului Dumnezeu”, „Adorațiunea Magilor”, „Voința lui Dumnezeu”, „Rugăciunea Domnului”, „Viitorul”, „Dezbinare-Unire”, „Martirii”. Cartea lui *Heliade* este unică în cultura română și încadrează într-o trăire și o interpretare metafizico-religioasă o chestiune sociologică de amploare europeană. Secolul al XIX-lea nu poate fi înțeles fără această carte, care într-un fel este una dintre sintezele care teoretizează tipul european de trăire pașoptistă. Cu ea se încheie o epocă și se deschide una nouă, în al cărei prag se ivește *Eminescu* privind departe în mileniul al III-lea. Însă existențialismul etno-istoric eminescian (bine configurat într-o scriere nepublicată de Paul Anghel) nu poate fi înțeles fără precedentul heliadesc.

În treacăt fie spus, întreaga lucrare a lui *Heliade* este concepută după un scenariu biblic. Cartea I este cartea „*Erlului*”, cartea a II-a este cartea *căderii în istorie* (consacrată analizei și deci diagnosticării situației Europei), cartea a III-a este cartea *profeției și a martirajului*. Secolul este proiectat pe ecranul arhetipurilor și astfel țâșnește nestăvilită profeția. Orientarea teoretică heliadescă din această carte se încadrează în ceea ce s-ar cuveni să numim *sociologia evanghelică*. Această sociologie ne cere să încadrăm experiențele istorice colective în scenarii și categorii evanghelice și să interpretăm timpul circumstanțial ca pe ocazia unei epifanii, a unei împliniri promise. Orice eveniment este câmpul unei tensiuni speciale dintre un scenariu exemplar de viață și un ansamblu de forțe



care se opintesc să-l dizloce. De aceea sociologia, în concepția lui Heliade, ar trebui să lucreze cu „dublete” categoriale, prin care să poată analiza ansamblul forțelor oarbe (care primesc la Heliade încadrări evanghelice, fiind considerate manifestări anti-christice) și totodată să permită captarea „scenariului exemplar”, manifestarea spiritului care se opintește în lupta cu teluricul și devenirea oarbă, cu materia întunecoasă. Nu trebuie, așadar, să ne deruteze garnitura categorială utilizată de Heliade. Păstrând rădăcini în solul doctrinei evanghelice, aceleași categorii permit surprinzătoare străluminări în evenimentialul istoric, îngăduind totodată constelări predictive de mare acuratețe, care pot fi invidiate de cele mai „pozitivist” profeții.

În capitolul „Nașterea Proletarului Dumnezeu”, Heliade examinează condițiile care au făcut posibilă „nașterea” omului exemplar. Intenția lui însă nu este una religioasă (nici măcar de sociologie religioasă), ci una istoricistă. El crede că manifestările colective în istorie conțin, în forme nucleare, un scenariu exemplar referitor la „trezirea” („nașterea”) popoarelor din somnul istoriei. Cadrul istoric-prototip al unei asemenea „treziri” este, consideră el, oferit de istoria poporului evreu. Valoarea metafizică pe care mizează Heliade în construcția doctrinei sale nu este nici Spiritul pur, nici Materia (inertă), ci Realul corporat, corporeitatea. Aceasta este înălțată la rang de valoare metafizică crucială și de postulat al întregii culturi. Ieșirea omenirii din sălbăticie presupune un act de personificare colectivă, de întrupare. „Instituțiunile lui Moise puneau sfârșitu idolatriei și sacrificiilor umane(...)”. În aceste instituțiuni, națiunea întreagă a fost totdeauna considerată ca un singur individ colectiv, personificat sub numele de Israel.

Israel, de la Moise până la Samuel, fu cârmuit după voința Domnului, exprimată pe muntele Sinai, ca o *democrație sacră* (Ibidem, p. 181—182). Democrația sacră fu rânduită să devină cadrul de împliniri al unei mari „promisiuni”. („Asemeni instituțiuni, asemeni doctrine, asemeni scriitori, nu puteau lipsi să producă, curând ori mai târziu, și un om-superior prin excelență (...) Ebreii așteptau deci pe acest om regenerator, pe acest organizator al unei societăți perfecte (...). Ei așteptau pe acela care era să cuprindă și să concentreze în el toate ideile, toate meditațiunile (...) celor cari doreau, că să zic așa, Binele, Frumosul și Perfectul. Pe cel care, după experiența și luminile trecutului ebraic, avea să adauge la acestea și teoriile lui, descoperirile lui, combinațiunile lui, morala sa exemplară, o

putere rară de vorbire și de energie, o voință tare și sacră, o abnegațiune totală de el însuși, o hotărâre mai presus de orice încercare, pentru ca să convingă, pentru ca să dea de pildă și ca să împingă omenirea spre acel imperiu de dreptate, de frăție, de pace și de fericire. Omul acesta era Messia sau mijlocitorul, destinat a reconcilia umanitatea căzută cu corpul, materia cu spiritul...” (Ibid, p. 183).

Este de remarcat câtă însemnătate acordă Heliade ideii corporalității. Istoria merge în direcția împlinirii de sine a omenirii numai în cadrul unei noi pneumatologii, a unui real corporeizat. Corpul, așadar, capătă semnificațiile aceluia receptacul al transcendentului care a despiciat vremelnicia întrupându-se. O asemenea demnitate metafizică a corporeității ține de concepția culturilor mediale și nu întâmplător între cei pe care Heliade îi socotește exemplari pentru umanitate sunt trecuți și grecii.

Messia era Ființa destinată să rezolve problema antinomilor. Aceeași aspirație spre bine a existat, sub diferite forme, și la alte popoare. (...) Filosofia lui Platon ne invederează aceleași instituțiuni, aceleași silințe și tinde către același scop. Într-un atare context Ioan, „care predică la Greci, se servește de alt metod, dictat de natura și dispozițiunea auditorului său”. (...) Iată cum începe el: „La început a fost rațiunea și rațiunea era la Dumnezeu, și Dumnezeu era rațiunea” (...) Sf. Ioan se anunță ca un om care are să predice religiunea rațiunei sau logos, singura religiune vrednică de omul logic (...) „Căci numai această religiune luminează pe tot omul ce intră în lume” (s. n.) Cel ce nu vrea s-o cunoască, tăgăduiește Adevărului. — În sânul unei fecioare. Nu căutați dar rațiunea în cetățile ce se aseamănă cu Sodoma și Gomora. Nici la oamenii cari, prin viața și faptele lor, nu vă dau exemple de inimă curată și de sfințenie; Rațiunea se poate dezvolta numai în mijlocul popoarelor libere și curate și numai acolo se poate propaga (...). Vorbind de rațiune i se dă ca reședință creierul. Dar rațiunea divină, ce are să mântuie lumea, nu se poate concepe decât într-o inimă de fecioară — acolo se găsește ea și de acolo se răspândește curată și caritabilă. Rațiunea aceasta (...) se manifestă omenirii din neam în neam, după cum se poate dezvolta și în individ dintr-o epocă într-alta” (Ibid, p. 184—186). Grecii, remarcă Heliade, ies în întâmpinarea ecologiei creștine a corporalității cu o concepție des-



pre dubla pneumatologie : aceea a „omului logic“ și aceea a „omului mincinos“, necurat. Aceste modele umane încadrează societăți întregi în orizonturi pneumatologice distincte : cetatea ideală, de o parte, Sodoma și Gomora de alta. „Popoare libere și curate“ într-un caz, cetăți decăzute (pneumatologii degradate) în celălalt. O distincție care o evocă pe aceea dintre „popoare christice“ și „cetăți anti-christice“. Că și în acest caz Heliade așează pe primul plan corporeitatea, interpretată ca real viu (însuflețit), se vede din respingerea concepțiilor care caută rațiunii un sediu în creier, când adevărata ei reședință, ne spune Heliade, este „inima fecioară“, adică *trăirea pură* (dreaptă, liberă, egalitară, justițiară și inocentă). Istoria i se înfățișează lui Heliade ca orizontul unei pneumatologii expansiune. Rațiunea crescând la toate popoarele din secol în secol, ca să îndeplinească mântuirea omului, trebuia, după legile eterne ale Providenței, să se întrunească într-o rațiune colectivă. Apoi să se personifice, să se *încarneze*, să se îmbrace cu materia, să innobileze și să armonizeze materia omenească (...). Căci numai prin materie se lucrează materia“. (Ibid, p. 187). Nimic nu prinde ființă, nu ajunge la împlinire decât prin întrupare și corporalitate. Orânduiala dreaptă este aceea care primește confirmări în oglinda unor armonii materializate. Puritatea, sfințenia și suferința sunt realități simțuale. O asemenea concepție, care coboară transcendentul în immanent, înălțând corpul la rang de idee metafizică are o semnificație cu totul aparte într-o epocă ce pare a fi traversată de alte năzuințe metafizice, unele ce merg în direcție opusă, stârnind cea mai agresivă contestare a ideii de corporalitate din toată desfășurarea istorică a culturii europene. Concepția shopenhaueriană, bunăoară, merge până acolo încât asimilează corpul și corporeitatea unui orizont ontologic. Epoca este traversată de năzuința spre alte „încercări“ metafizice, în centrul cărora pulsează „nimicul ontologic“. Marginalizat, ignorat de gândirea superioară, corpul și corporalitatea devin pradă încadrărilor deformatoare ale unor curente precum : hedonismul pragmatist în etică, pozitivismul în gândirea teoretică (a științelor), existențialismul nihilist (în filosofie) etc. După suferințele ce păreau înconjurate din toate părțile de cumplirea abisului ontologic se ajungea la ideea unui corp exilat cu totul din zarea preocupărilor metafizice mai înalte. Ideea „nimicului ontologic“ va face gloria filosofiei occidentale de la Kant și până la Heidegger. Cultura română însă, cum vedem, se va opinti să reabiliteze metafizica,

ideea corporalității. Nici una dintre societățile europene n-a fost confruntată atât de tragic cu procese istorice de amplă desființare a realului ca societatea românească. Corporeitatea etno-somatică și cultural-spirituală a acestei societăți se afla sub primejdia unei tragice degradări, a unei desființări ontologice. I. H. Rădulescu explică această primejdie prin teoria curentului de înaintare a nordului către sud, „a comunismului de la nord, care uzurpă proprietatea în folosul unei singure despot“ (Ibid, p. 171). Proprietatea are la Heliade și înțeles de „patrimoniu“ aflat în folosința poporului. Cadrele sale istorice de utilizare sunt „averile“.

„Pentru ce dar v-ați răscolat? Pentru ca să punem la locul lor pe fiecare din aceste elemente civile, politice și sociale răsturnate și dezlocate cu forța (...)

Ca să recucerim averile publice ale mănăstirilor (...).

Pentru ca să asigurăm proprietatea privată și publică, amenințată de acest regulament *organic* ce ne-au fost impus de baionetele rusești (...)

Pentru a asigura țara, în contra vicleniei acestor străini, cari s-au făcut instrumente ale țarului, ca să ajungă uzurpatori ai patrimoniului nostru.

Pentru a înăbuși o răscoală urzită de satelitu țarului care ne pregăteau hoția, măcelul, anarhia, ca să dea pretext armatelor rusești să intre în țara noastră și să se așeze aici, ca să amenințe în același timp Orientul și Occidentul.

Pentru ca să susținem ordinea amenințată, să salvăm proprietățile și viețile în pericol și să ținem în respect intervenirea protectoratului străin (...)

În fine, pentru ca să ne apărăm și să ne asigurăm drepturile, instituțiile și proprietățile noastre materiale, intelectuale, morale, politice și religioase :

C-un cuvânt, pentru a păstra și a putea să producem !“ (Ibid, p. 170—171).

Intr-o asemenea viziune mișcarea românilor în secolul al XIX-lea este pusă într-o lumină metafizică fiind interpretată ca mișcare de *stăvilire* a unui curent care aduce primejdia unei desființări ontologice, a degradării pneumatologiei etno-istorice a latinității dunărene. Istoria românilor în secolul al XIX-lea primește tălmăciri metafizice fiind ca o reacție pentru conservarea stării de echilibru a pneumatologiei europene amenințată de un proces de amplă degradare ontologică în zona aceasta de cumpănă a Orientului cu Occidentul. Un real-cumpănă care ar suferi o degradare ontologică ar deveni, ast-



fel, un câmp de mare primejdie pentru echilibrul pneumatologic al raportului Orientului cu Occidentul. Ridicată la un asemenea pervaz metafizic chestiunea românească dobândește o semnificație universală și o întemeiere transistorică. Doctrina lui Heliade, așadar, bate dincolo de zarea sociologică și politologică, dezvăluind aspecte care țin de permanența neamurilor în istorie.

Cum se întâmplă însă că, deși istoria este un câmp de înaintare a rațiunii, din secol în secol, se dezlanțuie la un moment dat, un proces răsturnat care lucrează într-un zădărniciu rațiunii. El crede că un atare proces a început în momentul în care poporul, dând uitării instituțiile democrației sacre și abdicând de la dreptul său suveran, a inventat instituția „absolutismului monarhilor-despoți”. Aceasta va iniția procesul de uzurpare a drepturilor sacre, curmând, astfel, înaintarea rațiunii. Iubirea se preschimbă în suferință, frățietatea în ură, salvarea în răzbunare. Se manifestă astfel necesitatea salvării umanității căzută, a reunificării „spiritului cu materia”. Aceasta este opera de „renaștere” colectivă a popoarelor, timp al trezirii, epocă a marii creații. Un adevărat timp kairotic se instalează în orizontul existenței istorice colective. Începe era împlinirii marii promisiuni, era renașterii, a „Proletarului Dumnezeu”, a „Omului colectiv”, zice Heliade; pneumatologia intră în vârsta marii reînnoiri, corpul până ieri bolnăv, renaște și el, intrând într-un nou ciclu de viață. Noua promisiune, așadar, are înțeles numai dacă o tălmăcim ca adresare către corp și ca dimensiune orizontală a mișcării ascendente a corporalității. Epoca este a unei împliniri corporale. Acest aspect al mesianismului utopic pașoptist n-a fost îndeajuns subliniat, or el este de natură să-l facă distinctiv în clasa altor mesianisme cu care se înrudește. Promisiunea urmează, în viziunea pașoptiștilor, să capete împliniri în orizont secular. Adevărata salvare cuprinde corpul și se atinge când corporeitatea se afirmă și confirmă spiritualitatea.

„Căci numai prin materie se lucrează materia. Rațiunea, ca să ajungă Messia sau mijlocitoare între societatea veche dezordonată și societatea ideală și armonică, a trebuit să se facă om.” (...) A trebuit să treacă prin toate vârstele omului, prin toate vicisitudinile vieții, a trebuit să simtă în carnea sa patimile omului, afecțiunile sale, pornirile sale, trebuințele sale fizice, intelectuale și morale. Să sufere și să moară chiar pentru Adevăr, pentru mântuirea omului, care este libertatea integrală.” (Ibid, p. 187).

Biruința rațiunii apare astfel ca supremă împlinire a corpului, ba încă păstrează și pentru sine corporeitatea :

„Și după ce au lăsat pe pământ doctrina sa, germenii evanghelici, se așează cu trupul, cu materia armonizată, la dreapta Tatălui Ceresc” (Ibid, p. 187—188).

Christ simbolizează în sociologia evanghelistă a lui Heliade „modelul suveran, puterea și rațiunea colectivă, umanitatea personificată, cu toate perfecțiunile sale, fiul lui Dumnezeu, frate cu proletarul, poporul „suveran”. (Ibid, p. 189).

De la înălțimea doctrinei sale, care, cum vedem, se reazemă pe ideea corpului dinamic, pe devenirea pneumatologică, Heliade observă deosebirea dintre „un popor despot și un popor suveran”, între unul „neinstruit, capricios și unul evanghelizat”, între „proletarul colectiv” și un sistem găsit ca să dezbină popoarele, să le slăbească, să le aducă în starea de robie”. Acest sistem este sinonim cu despotismul, un anticristianism” (Ibid, p. 191).

„Adorațiunea magilor” capătă în tălmăcirea heliadistă valoare de parabolă sociologică. „Iată ce se întâmplă la nașterea lui Logos (Rațiunii), Mântuitorului nostru : oamenii care adoră lumina proclamă rațiunea ca singura putere care trebuie să cârmuiască lumea, ca singurul rege cu adevărat. Oamenii simpli, cei care formează poporul, se închină și ei rațiunii ce se arată.

Regele trecutului, Herod și complicii săi, scribii și ipocritii, se turbură și conspiră contra puterii dreptății divine, care va răsturna pe a lor. (...) Herozii din zilele noastre (...) înființează censura, fac legi contra libertății de a cugeta (...), ei recurg mai întâi tot la violență, înființând censura, acest călău al rațiunii (...) Herozii recurg la forță (...) În timpul nostru, când lumina începe să se arate, când adevărurile se învederează, regii nu atacă pe sateliții lor, pe creaturile lor, pe cei mai vechi și pe scribi, pe cei care au îmbătrânit în regimul nedreptății și al minciunii.

Cine atacă pe oamenii cei noi ; lovesc în tinerețe. Herod vine să extermineze pe toți copiii din Bethleem. Herozii din zilele noastre fac și mai mult : își dau toate silințele să le ucidă sufletele. Ei lipsesc pe tinerețe de lumină sau le otrăvesc educația, dându-le învățători ieziți”. (Ibid, p. 193—194).

Acest sistem organizat nu numai că blochează calea rațiunii, dar provoacă degradarea pneumatologiei europene în două forme. („La Nord, sufletul e mort. În centrul Europei, în mijlocul Franței, sufletul e înjosit și lăncezește otrăvit de



scribii și Fariseii timpului : iată măcelul cel mai îngrozitor“ (Ibid, p. 194).

Parabola cuprinde și o tălmăcire posibilă la naratologia sociologico-evangelică : „salvarea vine de la țara unde Ptolomeii protejau științele, unde își dau întâlnire învățații din toate țările. Acolo găsea mintea un refugiu : acolo putea să se dezvolte, să se întărească și să ajungă mare (...) de acolo se putea răspândi pe toată fața pământului.“ În oglinda acestei parabole își află răsfrângerea și tâlcul posibil al României. Ca să poată să mântuiască lumea, el pleacă de la cea mai disprețuită din toate cetățile :

„Și începu cu Nazaretul.“

Începe-va ea cu Franța, cu acest Egipt al civilizației moderne, ori cu un alt popor și mai obscur ? Românie ? Te vād ca pe un Nazaret. (...) Tu ai Herozii tăi, proconsulii tăi. Mâna Cezarului de la Nord apasă asupra ta. Christu e persecutat în copiii tăi“ (Ibid, p. 195).

Sub pana de doctrinar a lui Heliade Rugăciunea principală a creștinilor îmbracă și ea haina parabolei sociologice. În felul acesta marele doctrinar găsește întemeiere metafizico-religioasă pentru doctrina suveranității popoarelor. „Dar în Europa creștină sunt două tabere : unii cari cred în Christ, alții care nu cred și vor să înșele lumea sub masca celor necredincioși (...), să se facă organul lui Antichrist și al sateliților săi (Ibid, p. 199). În fața „popoarelor deșteptate“, aceștia „ar avea oribila sinceritate de a ne răspunde prin aceste cuvinte (...) :

„Avem turnurile noastre, lanțurile, spânzurătorile, ghilotinele noastre cari funcționează mai bine și mai iute decât supliciul Crucei. Avem cazacii noștri, școala noastră, iscusințele noastre, ca să vă putem paraliza, avem pretutindeni îngerii noștri, chiar și printre indivizii aleșii voștri, ca să de jucăm speranțele tuturor celor ce au prostie să creadă în Christosul vostru. Suntem tari, vă vom zdrobi cu puterea noastră. Suntem avuți, vă vom corupe prin aurul nostru. Apoi vă vom amăgi, pentru că am avut iscusința și curajul de a ne bate joc, chiar de Dumnezeuul vostru.“

Ne-au numit adoratorii lui și-l disprețuim până înlăuntrul altarului ; îl batem pe spatele vostru, și cădem în gemunchi înaintea lui, zicându-i : „Ghicește Christu, cine te-a lovit“ ? (Ibid, p. 201).

În tălmăcirea lui Heliade parabola Rugăciunii ne arată corpul și corporalitatea ca singura cale de împlinire sufle-

toască. „Este un cuvântu-bine-cuvântat, care dezmente pe față pe toți ipocriții care se străduiesc a ne face să credem că împărăția Domnului este mărginită numai dincolo, după moarte“ (Ibid, p. 203).

„Christu și frații săi, popoarele, cerându-și pâinea, cu mijloacele de a-și ține viața conform predestinațiunii omului, adică de a-și trăi viața omului fizic, intelectual și moral.“ (Ibid, p. 205). În orizont pneumatologic răul este tot una cu suma de cauze și de „forțe“ care aduc prăbușirea corpului : „Mântuiește-ne de tot răul, adică de Egoism, de Impostură, de Greșală, de Sclavie, de Invidie, de Ură și de Izvorul oricărui rău“ (Ibid, p. 210). „Răul este mizeria materială, mizeria intelectuală și mizeria morală“ (Ibid, p. 211). Interpretarea răului este hotărât legată de corp și corporalitate, primește așadar o încadrare integrator-pneumatologică. Imaginea corporeității împlinite în viziunea heliadescă este oia, a corporalului degradat, *șapul* :

„O popoare, voi oilor, care ați dat nelegiuitului Caesar și laptele și lâna, și sângele și carnea... bucurați-vă și fiți gata !

Vocea Rațiunii vă așează la dreapta sa. Vi se promite viața eternă, viața de iubire, de pace... (...) Voi marii pă-mântului, țapi, cari n-aveți nici lapte, nici lâna, voi ale căror coarne sunt emblema orgoliului, a forței, a persecuțiunii, tremurați sau convertiți-vă ; ora voastră a sunat“ (Ibid, p. 217).

Realul, așadar, poate avea virtutea corporalității zămislitoare, roditoare sau, dimpotrivă, poate fi sterp, corporeitate spectrală pentru care Heliade găsește simbolul șapului, emblema sterilității și a orgoliului demoniac.

„Supliciul orgoliului“ este „rezervat numai demonilor“. Epoca este a renașterii corpului amortit, a recuperării pneumatologiei degradate :

„Soarele dreptății, Rațiunea divină, se înalță la orizont ; morții înviază ; cei cari dormiau în letargia lor profundă, se deșteaptă.“

Orbii vād, muții vorbesc, paraliticii sunt în vigoare și pășescu (...) Elementele se zbat între ele ca să scape de haosul demonilor, să se unească și să formeze societatea cea mai adevărată...“ (Ibid, p. 214—215). Imaginile de care se slu-jește Heliade pentru a descrie procesul regenerării omenirii sunt toate luate din imagologia corporalității. În viziunea heliadescă există o regiune și un orizont al Anti-pneumatolo-



giei: acolo corporalitatea intră în amortire; este zona întunericului, a gheturilor:

„Popoarelor, ridicați-vă ochii, priviți la Nord, acolo unde se găsește locașul întunericului, gheturilor, acolo unde domnește Ignoranța, Superstiția, Impostura, Sclavagiul, toate zeițele Iadului;

Acolo unde omul este redus la stare de brută;

Acolo despotismul absolut, printr-o batjocură infernală, și-a dat numele de *Christianism*.

Regele întunericului, vrăjmașul Luminei și mântuirii omului, s-a încarnat cu preferință într-un Copac.” (...) „Apasă milioane de locuitori, ca să hrănească și să-și servească armatele, cari amenință în același timp și Orientul și Occidentul (...). Este el adoratorul lui Christu sau Antichristul însuși? Este Răul, iată Antichristul din zilele noastre! Doamne, Dumnezeul nostru, scapă-ne de cel Rău! Amin!” (Ibid, p. 211—213). Forța verbului heliadesc proiectează drama Europei pe ecranul unei înfruntări cosmice între cele două principii preluate din scenografia acestuia.

În orizontul pneumatologiei heliadești, verbul capătă adevseori condensarea maximei:

„Fiecare națiune, fiecare limbă, fiecare epocă a avut expresiunea unei convingeri tari, a unei hotărâri neclintite” (Ibid, p. 213).

## 2. De la socialismul evanghelic la teoria „claselor pozitive”

Pașoptismul european a fost un „laborator” epistemologic al cunoașterii societăților. Problema pașoptiștilor era deopotrivă una sociologică și metafizică. Angajarea lor totală, cu prețul vieții, pe baricade și în armatele revoluției ridică o problemă de natură metafizică: merită „popoarele” să-ți dai viața pentru ele? Ce fel de ființă au ele încât să merite sacrificiul suprem? Pașoptiștii au soluționat chestiunea în termeni oarecum religioși. În viziunea lor, popoarele sunt „se-diul” Binelui suprem. Suferința lor este eristică. Deci ele sunt ipostaze ale Întrupării Dumnezeirii. Ele sunt locul și sursa Binelui în Istorie. Popoarele sunt providențiale. În spiritul acesta pașoptist, un August Comte identifică patru „providențe sociale”, distribuite în societate spre a „sistematiza existența socială”, a-i da ordine și sens. Aceste patru providențe sunt: femeile, sacerdoțiul, guvernământul și masa populară.

Această a patra „providență socială” este legată de cele trei și este destinată să le mențină armonia prevenind, deci, conflictele lor spontane. „Aceasta este destinația naturală a masei populare, care se atasează atât sexului afectiv prin legăturile domestice, cât și sacerdoțiului prin educație și consiliu, respectiv șefilor temporali, prin activitate și protecție... Aceasta a patra providență socială exercită deja oficiul ei deturnându-le pe celelalte trei de la o preocupare prea exclusivă pentru destinația lor.” Un I. H. Rădulescu identifică în Popor Christul întrupat. Acest evangheliism social în stare a proiecta o viziune eshatologică în istorie și a identifica mesianic procesele mântuirii în popoare, nu putea să nu intensifice devoțiunea la cauza sfântă a popoarelor, ridicată până la sfintenție și act religios. Pașoptismul este prima mare religie care leagă speranța mântuitoare în istorie de popoare și îndreaptă iubirea spre ele, înălțând-o până la decizia sacrificiului, a eroismului religios și a martirajului istoric. Este în afară de îndoială, deci, că pașoptismul a fost o Religie. Dar dacă sursa Binelui este în Popoare, atunci care este sursa Răului? Pașoptiștii o legau variabil de acele forme de întrupare a Anticristului: monarhi, împărați, papi; împărățiile și Papa sunt ipostaze ale Anticristului în viziunea lui I. Heliade Rădulescu. Dacă pașoptismul a lucrat cu aceste reprezentări religioase, deja postpașoptiștii vor coborî ideile acestea în aparatul de tip științific. Însă nu vor părăsi criteriul epistemologic pașoptist, acest imperativ pe care se va rezema toată știința europeană, și anume localizarea Binelui în popoare și a Răului în Suprastructuri. Un Marx va continua, în forme și idei pur pașoptiste, ideea poporului providențial. Deja A. Comte afirmase că oficiul celei de-a patra „providențe sociale” — masa populară — revine, în societatea modernă, proletariatului industrial. Marx, în spiritul celui mai ortodox pașoptism, va proiecta pe un ecran eshatologic religia Proletarului salvator, a acestui nou Mesia care vine pedepsitor, cu un război de „exterminare”, împotriva „Marelui Expropriatar” spre a restaura Domnia Comunismului eliberator pe Pământ. Un alt sociolog, E. Durkheim, va identifica Morala și Religia cu Societatea. În formele sale cele mai intense, Conștiința comună — esența socialității — capătă conținut, forme și funcții religioase, se manifestă ca o conștiință religioasă. Esența socialității este normalitatea și normativitatea astfel că societatea este însăși întruparea Forței Morale. Acesta este cadrul și spiritul în care Eminescu își va elabora cele două concepte corelative ale so-



ciologiei sale: *clasa pozitivă și pătura superpusă*. Noi găsim că acestea reprezintă una dintre cele mai curajoase soluții la „provocarea” pașoptistă, fiindcă Eminescu reușește să depășească maniheismul acelor teorii care împărțeau societatea în două părți: una bună și una rea, cea bună fiind obligatoriu separată, distinctă și inconfundabilă cu cea rea și invers. La Marx, de pildă, această separație maniheistă va conduce la teza fatalității Revoluției, iar cu Lenin această teză va îmbrăca forma nihilistă și anarhică a justificării istorice a *crimei colective*. Teoria sa despre *Statul de dictatură* al proletariatului oferă bază de legitimare a exterminării Burgheziei și acelor straturi sociale aflate în vecinătatea Burgheziei, care, în viziunea aceasta halucinatorie generează capitalism zi de zi, ceas de ceas. Între clasele acestea care generează capitalism, Lenin plasează Țărănimea și astfel induce în filosofia politică europeană una dintre acele idei anarhonihiiste conform căreia Țărănimea trebuie ori proletarizată ori exterminată. Politica colectivizării forțate a ieșit din această viziune. Cum vedem, asemenea concepții au la bază *împărțirea maniheică a Societății într-o parte bună și una rea*, o clasă exploataată și una exploatoare, o clasă rea și una bună (vezi teoria polarizării societății a lui Marx); din care nu se întrevădea altă ieșire decât Revoluția exterminatoare. Salvarea era tot una cu *eliminarea clasei rele*. Viziunea pașoptistă atribuie funcție salvatoare procesului de întoarcere în popor, de „înălțare a poporului”. Forma rusească a acestui evangheliism social a fost narodnicismul iar varianta lui românească a fost poporanismul lui Stere.

În viziunea lui Eminescu este eliminat acest maniheism. Pentru sociologia lui, *mântuitoare* este *munca* și vinovat este *huzurul*, traiul din munca altora fără a le oferi nimic în schimb. În sensul acesta, Eminescu, în conformitate cu această idee filosofică, va elabora un concept sociologic adecvat pe care nu-l va mai lega strict de clasele de jos, ci de acele clase și grupuri ale societății *de sus sau de jos*, care prin prestațiile lor, fizice și/sau intelectuale aduc un *spor societății*, o împlinire, o sporire. Atunci când clasele de sus aduc, prin munca lor intelectuală, „înlesniri de civilizație”, clasele de jos, vor fi incluse și ele în categoria „*claselor pozitive*”. Prin urmare, Eminescu nu va mai împărți societatea în Proletariat și Burghezie, dând semnul plus celui dintâi și semnul minus celei de-a doua. El va distinge între *clase pozitive*, care, în Apus, observă el, cuprind și Burghezia, adică posesorii capitalului,

și *pături superpuse*, acelea care ies din rândul societății (claselor pozitive), se situează deasupra acestora, făcându-și o indeletnicire și o funcție de consum și huzur. Abia acestea sunt elementul răului în societate. Însă Eminescu, așa cum vedem, le raportează la o *teorie a muncii* nu la o *teorie politică a claselor* ca Marx. Din acest punct de vedere, conceptul său de *pătură superpusă* este mult mai apropiat de conceptul de „*elite-vulpi*” al lui Pareto (și Machiavelli). Prin urmare, înțelegerea conceptului eminescian de *pătură superpusă* reclamă lămurirea prealabilă a câtorva chestiuni: a) teoria echivalenței muncilor; b) teoria despre „*ecuația socială*”; c) teoria compensației și d) teoria maximizării muncii prin inteligență și caracter. Vom spune, înainte de a trece la examinarea acestor articulații ale unui concept sociologic atât de important, doar câteva chestiuni în plus. Facem, de la început, observația că, în viziunea lui Eminescu, *posesorii de capital* sau *burghezia* nu sunt, ca la Marx, o clasă cu *funcție negativă* în istorie (de exploatare și alienare) ci, dimpotrivă, se încadrează în „*clasele pozitive*” ale societății. Nici comercianții nu sunt alungați în „*clasele negative*” câtă vreme operațiunile lor augmentează valoarea produsului. De îndată ce operațiunile comerciale vizează umflarea artificială a „*prețului*” în dauna valorii, aceștia joacă funcții negative. Deci nici comercianții nu sunt, ca atare, situați în rândul „*păturilor superpuse*”, cum s-a spus de unii exegeți ai lui Eminescu. Marele poet și sociolog se deosebește, iată, de *gândirea fiziocrată*, care asimila „*clasa pozitivă*” la „*posesorii de pământ*”. Conceptul său de „*pătură superpusă*”, așadar nu e vetust („*depășit*”, au spus unii „*literatori*”, care s-au crezut îndreptățiți să-și ridice nulitatea teoretică și dificultatea de înțelegere la rang de „*criteriu*” de judecare a gândirii eminesciene. Numele lor nici nu merită pomenit); conceptul său continuă să joace un rol teoretic și epistemologic pe care nu l-a preluat încă un alt concept în sociologia europeană. Cel paretian de elită nu este întemeiat pe o *teorie a muncii sociale*, ca la Eminescu, iar cel marxist este maniheist. Poate la Max Weber să întâlnim unele dezvoltări care ar putea încercui acest concept al lui Eminescu. Dar chiar și așa, referențialul eminescian lipsește la sociologul german, astfel încât noțiunea lui Eminescu nu poate fi cu nici un chip înlăturată din sociologie. Ar fi tot una cu o extirpare. Iar cel ce ar face-o ar trebui să reinventeze exact conceptul lui Eminescu. Vom preveni deci acele *rătăcirii* ale unor intelectuali onești, care, intimidați poate de



falsele străluciri ale unor literatură la modă, ar putea comite eroarea aruncării peste bord a unuia dintre cele mai strălucite noțiuni izvodite în cultura teoretică europeană. Mai ales că această noțiune ne scutește de „șovinismul” politic și social al unor concepte și teorii de largă îmbrățișare, cum știm că a fost aceea a lui Marx, în chestiunea burgheziei. Conceptul lui Eminescu ne previne să identificăm „pătura superpusă” cu referențialul ei politic, economico-social sau etnic. În rândurile acestea pot fi elemente etnic străine de poporul peste care au ajuns să „guverneze”, dar niciodată noțiunea aceasta politică, economică și sociologică n-ar putea fi confundată cu grupul etnic, din care provin acele elemente. Nici termenul de *xenocrație* n-ar putea fi asimilat „șovinismului”. În fapt, conceptul de *xenocrație* are un sens „tare” și unul „slab”. În sensul tare, acest concept se referă la situațiile în care *pătura superpusă*, etnic eterogenă, *înstrăinează* plusprodusul procurat de munca națională (a societății, peste care guvernează). În sensul „slab”, acest concept definește situațiile în care puterea, indiferent de modul utilizării ei (pozitiv sau negativ pentru cei dominați), aparține *străinilor* de etnia „cucerită” ori „stăpânită”. Chiar și în cazul acestui concept, nu găsim temeiuri suficiente de respingere ori chiar și numai de precauție, fiindcă cine ar putea să nege că „stăpânirile străinilor” n-au vizat, de fapt, niciodată, fericirea popoarelor. Ar putea spune cineva că stăpânirea rusă în Basarabia a fost un fenomen pozitiv prin ceva? Ori cea maghiară (atât cât a fost) în Transilvania? Însă dacă Eminescu desfășoară critica *xenocrației*, el o face pentru sensul „tare” al conceptului, adică pentru acele *xenocrații* care îmbracă forma negativă a păturii superpuse. El are, cum o să arătăm, un regim de utilizare diferențială a conceptului pentru situațiile în care străinii au pătruns prin cucerire și au civilizat (pe care le acceptă) și cele în care străinii au pătruns prin infiltrare, prin strecurare și n-au civilizat. Pe acestea le critică Eminescu. Dar nici pe acestea în bloc, fiindcă el are grijă să distingă *empiric* între acele elemente imigrate care s-au asimilat „claselor muncii” și cele care au alcătuit doar clase de consum și speculă, necontribuind prin nimic la progresul societății locale. Pe acestea le biciuiește nemilos.

Desigur, putem admite întrebarea cu privire la „validitatea” conceptului eminescian de *pătură superpusă* câtă vreme găsim că acele părți ale „capitalului speculativ” sau „prădălnic”, cu termenul lui Max Weber, ar avea, chipurile, o funcție

pozitivă în istorie și în societate (adăpostiți de dialectică, cei ce pun această întrebare vorbesc de o funcție pozitivă a răului, a negativului în istorie și astfel justifică orice). Procedând în acest mod, însă, orice sociologie încetează, teoria ordinii și distincția progres-alienare își pierde orice temei. Teoria raționalității, a formelor „normale” și „patologice”, în genere, a răului în istorie, se prăbușește cu totul în asemenea poziții care se arată dispuse să justifice orice, și deci să asimileze faptul că ceva se întâmplă cu ideea că tot ceea ce se întâmplă, fiind *real*, este și *moral*, deci și *necesar* și *bun* și *adevărat*. Pentru a lămuri cititorii asupra problemei *validității* conceptului eminescian îl vom examina în vecinătățile lui teoretice pe plan european. Sperăm să putem dovedi că noțiunea lui Eminescu participă la un spirit teoretic european și că deci nu este singulară și stingheră. Mai mult decât atât, vom încerca să verificăm dacă liniamentele teoretice ale unei asemenea noțiuni fac parte din câmpul și problematica majoră a culturii teoretice europene ori, dimpotrivă, conduc într-un minorat teoretic, gnoseologic, în genere, și deci în derizoriu. Dacă putem dovedi că problematica atinsă de conceptul lui Eminescu este una majoră, atunci vom reuși să aducem confirmări asupra anvergurii acestei categorii ca și asupra dimensiunilor monumentale ale gândirii sale teoretice. Sarcina pe care ne-o asumăm, deci, este și aceea de a trimite lumini cât de slabe spre înălțimile gândirii teoretice eminesciene, delimitându-ne net de aceia care vor să deseneze profilul unui Eminescu fără înălțimea teoretică a gândului, ros de patimi și rosturi mărunte, inflammat de „șovinisme” și înecat în „delirul” unui lirism fără viziune și fără luciditate. Noi ne raliem acelor poziții, mereu întărite, de la Iorga și Călinescu la Noica și Manoilescu, ori Vulcănescu și Eliade, care au văzut în Eminescu una dintre marile triumfuri ale spiritului teoretic european.

Conceptul eminescian de „clasă pozitivă” a fost interpretat de mulți exegeți minori ai poetului într-un cadru moral, ca și cum, prin mijlocirea acestui termen, Eminescu s-ar fi limitat la a face *judecăți morale* asupra claselor sociale, ceea ce-ar fi fost, cu adevărat, o chestiune mediocră. Într-o asemenea utilizare noțiunea lui Eminescu ar fi o simplă contribuție de „literatură”, exprimând mai degrabă o reacție afectivă de „morală”, un sentiment, decât o „realitate sociologică” despre care se poate spune că există ca atare, indiferent de ceea ce trezește în simțirea moralizatoare a cuiva. În-



inte de a trece la examinarea noțiunii ca atare, se cere, deci, stăruit asupra acestui mod de a defini conceptele printr-un înțeles care dacă nu-i din morală, atunci înseamnă că-i preluat din algebră, prin transfer disciplinar și utilizat în sociologie prin analogie cu ideea de număr „pozitiv” sau „negativ”. Chestiunea este mult mai însemnată decât ne imaginăm la prima vedere și noi am examinat-o în mod aprofundat în această carte, într-o încercare de „filosofia realului” în cultura română. Problematika are deci un nivel ontologic și am încercat s-o discutăm începând chiar cu acest nivel. Vom observa, dintru început, că există epoci și culturi care nu străbat cu actul cunoașterii dincolo de postulatul ontologic al „realului pozitiv”. M. Eminescu a avut meritul de a fi lucrat cu o altă categorie ontologică asupra realului, cu noțiunea „realului negativ”. Abia de la o asemenea înălțime putem înțelege cât de importantă se dovedește a fi teoria eminesciană a păturii superpuse. Înainte de a examina „teoriile” sociologice ale lui Eminescu să zăbovim încă asupra caracterizării eminescianismului ca dimensiune ontologică a românității, a spiritualității românești. Putem vorbi, spune Blaga, despre o „idee Eminescu” și astfel putem înțelege eminescianismul ca pe o dimensiune a României eterne. Eminescu și eminescianismul reprezintă însăși neliniștea românească străfundă în fața realului și a istoriei. Cunoașterea Operei eminesciene este o contribuție la cunoașterea României eterne.

### 3. Funcția conservatorismului. Absență și visare la Eminescu

Popoarele conservatoare în istorie au îndrăznit să parieze nu pe una dintre „prezențele” lor empirizante în istorie, ci pe *virtualitățile* lor bine conservate de tradiții, adică pe partea aceea de *absență* (lipsă, deficit) din *actualizările istorice*. O asemenea „absență”, având natura stărilor potențiale, este situată în trecut, este „materia” tradițiilor. Ea nu poate fi altfel apărută decât în și ca mare valoare, ca tradiție în stare să inducă o puternică solidarizare afectivă, ca imagine religioasă, ca mit și, deci, ca *imperativ* al „lucrului” absent, în tot ceea ce pare a avea suficiență prin actualizările empirice, istorizante, luate în sine. Când comerțul e lucrativ, când inițiativa-i reușește, când destinul îi surâde, poporul conservator își aduce aminte de comanda „Dumnezeului” tradițiilor sale, de

imperativul valorilor și tradițiilor sale nucleare și se întoarce în comunitate, înspăimântat de cât de departe l-au dus actualizările sale, punându-l sub primejdia pierderii de sine. Insul ieșit din mijlocul popoarelor conservatoare, oricare ar fi el, va uita de îndată imperativul profesiei, al clasei, al locului de migrație, punând mai presus de toate imperativul întregului prin care se ține, al comunității. E rău, e bine? Nici una, nici alta. Este real, adică este un tip de manifestare care, în orice actualizare istorică, „știe” să se țină la un nivel mai profund de realitate, acela al etnicității sale (de natură cosmică). Cât de ciudat este să constatăi că Marx, un evreu, în ciuda imperativului din care iese și probabil ca expresie a unei actualizări revoltate în raport cu întregul (ca și a lui Spinoza altădată), pledează pentru a se miza exclusiv pe un factor istoric de actualizare, care este clasa socială. A proiectat astfel matca salvării etnice în utopia unei salvări universale. În felul acesta a înlocuit *comunismul etnic și religios* (care pulsează în nucleul oricărei etnii, ca forță întotdeauna potențială, ca absență activă în suma diversificată a actualizărilor istorico-sociale) printr-un *comunism de clasă* (proletarism) și astfel a predicat năzărirea unei salvări universale (prin ignorarea granițelor etno-lingvistice, etno-culturale, etno-teritoriale etc.). Cum n-a observat el, cel atât de exersat în dialectica contradictoriului, că astfel partea (par-idul) se instalează în locul întregului și începe domnia omogenului?\*

Nimeni, ca parte, nu poate să compună soluții pentru întreg. Acestea se edifică progresiv și în eforturi conjugate prin depotențializarea forțelor conservatoare până la un punct în care se poate ivi o mare personalitate, un geniu chiar, o mare elită, o cultură, în stare să preia sarcina exprimării intensificate a dureroaselor absențe ale întregului în raport cu toată suma de actualizări spațial-istorice ale popoarelor. Iată de ce, pe ideologiile clasiale, se poate miza numai în planul actualizărilor empirizante și în cercul intereselor de clasă, nicidecum într-un cadru universal (trans-empiric și deci trans-istoric). Singura „realitate” a întregului se află în va-

\* Orice actualizare stărneste o potențializare care este cu atât mai puternică cu cât gradul actualizării este mai înalt, precizează St. Lupasco. Astfel, la capăt (dacă există unul), rezultatul este fie dezastrul ontologic (desființarea întregului prin despicierea pe care o provoacă actualizarea unui dinamism peste nivelul de contracarare a dinamismului opus), fie, dacă potențializarea se poate opune dezactualizării totale, reinstaurarea întregului.



lori și tradiții, în urmă așadar, niciodată într-un orizont utopian, într-un viitor fără legătură cu nucleul tradițiilor unui popor. Or, marile tradiții, viziunile cosmologice, miturile, sistemele religioase etc. sunt în urmă, adică înaintea, oricăror experiențe și în afara lor, având valoare de structuri apriori și deci de funcții transcendente. Istoria ca sumă de actualizări empirizante nu le poate ajunge și nici epuiza vreodată. Față de aceste structuri, toate utopiile sunt ateiste, antitraditionaliste, urbaniste și deci antițărănești (căci sunt ieșite din medii artificiale), desacralizante și empirizante. Ne dăm seama acum de semnificația predispoziției pașoptiștilor pentru un curent de valorizare a evghelismului în cadrul doctrinei lor. Conceptul central în sociologia evghelică a lui Ion Heliade Rădulescu este cel de „popor cristic”.

„Popoarele cristice” sunt acele popoare care, convocând o valoare religioasă, și deci „activizându-și” structura de sacralitate (câmp de potențializare a întregului), reușesc să diminueze sau chiar să inhibe acele actualizări agresive care, sub justificarea imperativului momentului istoric (ideologiile istorizante, utopiene) distrug lucruri care au valoare pentru memoria și deci ființa unui popor. Familiile care se prăbușesc în consumerism, inhibându-și complet dinamismele de sens opus, își pierd memoria și deci ființa. În aceste familii se dezlănțuie *furia distrugerii*, un adevărat *furo barbaricus* care aduce pe urmele lui stingerea. Adeseori, în asemenea medii familiale se poate declanșa o *neliniște de copleșitoare proporții* și o *nevoie de intensitate dureroasă de identificare cu o tradiție*, cu un mediu de intimitate și armonii, de liniște și apartenență etc. Testul Lückner aplicat unor studenți care ies din familii cu un standard material ridicat dezvăluie configurații în care grupul 1; 5 este ales pe primele două locuri și grupul 3; 4 pe ultimele două. Această opțiune este indicatorul unei *angoase tipice*, simptomatică pentru familiile care se simt amenințate de pierderea „memoriei” și în care plutește o teribilă nevoie de identificare cu o tradiție. Aceeași structură ne previne că forțele potențializării se opun unei „dezactualizări” a întregului. Nu s-au făcut încă cercetări asupra semnificației nevrozelor în corelație cu criza arhetipului gospodăriei, a „locului” părintesc, a „casei” ca imagine în care și prin care se concentrează ontologic forțele care evocă întregul. Stratul cel mai adânc afectat în toată gama nevrozelor legate de „arhetipul” gospodăriei este „memoria strămoșilor”. Pierderea acestei „memorii”

aduce după sine o agresivitate fantastică, reacții de desolidarizare (barbarism), distrugerea lucrurilor (criza declanșată de opacizarea lucrului, în care nu te mai poți oglindi, care la rândul său este legat de pierderea „interiorității” sale. Forțe secrete foarte adânci îl leagă într-un centru pe care-l trezește imaginea subconștientă prin care se exprimă sentimentul (libidoul) apartenenței. Opacitatea lucrurilor stărnește agresivitatea în mod fatal. Ea este semnul desacralizării mediului, a obiectelor, care astfel devin semne ale „materiei inerte”, epifanii ale morții, de unde agresivitatea, care nu este altceva decât o spaimă refulată și re canalizată în formă deghezată a „libertății” actului agresiv. Toate aceste fenomene sunt expresii ale crizei sentimentului de apartenență, ale desacralizării (inhibării forțelor de evocare a întregului), ale prinderii memoriei colective. Nu întâmplător toate utopiile sunt antitraditionaliste, ateiste, holistice și antiintimiste. Ele sunt cadre de manifestare deghezată ale „materiei inerte”, care este și ea holistică (compactă, monolitică), impenetrabilă și deci inertă (antiintimistă) etc. În orizontul pietrificat singurul „sentiment” care se poate ivi este unul sălbătic: Spaima. „Ca o spaimă impietrită, ca un vis incremenit”, spune Eminescu în manuscrise referindu-se la un atare orizont ontologic. Astfel se ivește pe lume domnia agresivității generalizate, războiul tuturor împotriva tuturor.

Nu întâmplător, poporul care s-a apropiat cel mai puternic de modelul actualizărilor utilitar-pragmatice, instrumentale, cel englez, a avut cel dintâi viziunea monstrului sub a cărui putere se așază o asemenea „miză” ontologică. Acesta este Leviathan, pe care l-a văzut în toată grozăvia lui un englez, Hobbes, și l-a talmăcit lumii.

Așa cum, pentru o etnie, valorile culturale (con-sacrate prin sistemele tradiționale) recuperează și conservă întregul pe dimensiunea timpului și a spațiului, apărând-o astfel de acele actualizări care i-ar aduce distrugerea memoriei, tot astfel, pentru o familie, un asemenea rol poate fi jucat de tot ceea ce evocă amintirea strămoșilor, suveniruri, obiecte transmise din generație în generație, care pot să nici nu aibă altă valoare (nici măcar decorativă) decât una strict sentimentală. Exact ca imaginea, aceste „fleacuri” opresc dezactualizarea supremă a familiei ca unitate a întregului și astfel prezervându-i memoria îi conservă ființa.

Rolul antologiilor din literatură, de pildă, este preluat în casele țărănești de fotografiile membrilor familiei și a ru-



delor, expuse pe unul dintre pereții odăii de oaspeți.

În casele țărănești, pe un perete era expusă iconografia creștină (figura Fecioarei cu Pruncul și a Mântuitorului răstignit), iar pe celălalt, în ramă de portret, fotografia capului de familie. Mai târziu, fotografiile s-au diversificat și deci înmulțit. În casa modernizată însă nu mai apare nici iconografia creștină, nici *montajul fotografic de evocare eponimă*, semn că influența orașului a slăbit forțele de conservare ale familiei ca valoare spiritual-morală nucleară a vechii comunități țărănești.

Uneori rolul *foto-montajului eponim* este preluat de tehnica urbană a albumului fotografic.

Din momentul în care dispare iconografia cristologică putem spune că s-a deschis o criză în orizontul valorilor de orientare ale grupului familial. În fapt, sacrul este și un *câmp de potențializare a întregului* în cadrul unei *actualizări* date, care, prin forța lucrurilor, este unidimensională! În această calitate de câmp de potențializare a întregului, sacrul este nucleul oricărei tradiții, a oricărui tip de valoare, a operelor mari (structuri estetice), a marilor sisteme metafizice, a poeziei în genere. Și cum „partea” care lipsește în orice actualizare este întregul însuși, e firesc ca „absența” aceasta să fie constitutivă atât realului ca întreg, cât și unuia dintre câmpurile sale de exprimare ontologică cele mai puternice: psihismul. Iată de ce ni se pare că M. Eliade ar avea dreptate: sacrul este o structură constitutivă, esențială, a psihismului uman, adică, într-un fel, este invariantul „materiei psihice”. Prin el, întregul, ca realitate obiectivă, se manifestă sub forma *interiorității* și face din om o ființă cu responsabilitate cosmică (pentru întreg). Fără funcția sacrului, această responsabilitate cosmică s-ar stinge și omul ar redeveni materie fizică și biologică, adică s-ar sminti. Grație sacrului, ca structură esențială a conștiinței, întregul ca exterioritate pură devine *interioritate* și astfel în orizontul vieții se ivește șansa „mântuirii”. Fără funcționalitatea sacrului viața ar intra în sălbăticia luptei cu forțele morții și s-ar stinge rapid, fiindcă și-ar pierde virtualitatea, câmpul de recuperare a întregului ca echilibru al celor două dinamisme antagoniste.

Prin mijlocirea sacrului, ca structură a psihismului (și deci ca pulsație a întregului în câmpul materiei psihice), viața reușește să atingă acel prag de inhibare a dinamismului morții și astfel atinge eternitatea (care nu-i era dată decât materiei fizice, adică morții). Când Eminescu spune: „căci vis

al morții eterne e viața lumii întregi” el „știe” că întregul unei lumi amorțite, moarte, n-ar putea fi recuperat decât în câmpul visului, singur în stare a mântui existența tragic despicată (tragicul ontologic). Dacă moartea este eternă, adică dacă *forțele materiei fizice* se actualizează la praguri de infinită culminație, atunci *viața* ce poate fi decât o *potențializare maximă*, care, prin chiar acest fapt, se poate opune *dezactualizării sale absolute*, infinite, numai ca *vis*, se poate, deci, salva ca simplă potențializare care, în această calitate doar, „evocă” întregul; acesta nici nu poate „exista” altfel decât ca vis etern, ca potențialitate pură, adică absolut autonomă. Dar prin chiar acest fapt ea încă este, chiar dacă doar pare a fi, prinde ființă ca *făptură-de-visare* și astfel este „mărturie” (dar cine s-o audă ori s-o poată zări!?) unui întreg mai adânc și mai puternic decât moartea însăși. Tragismul ontologic constă în aceea că puterea aceasta este, ea însăși, doar o eternă *potentia*, o *potentia sine imperium vitae*. Visul apare însă, oricum, ca un al treilea element ontologic. Moartea, viața, visul, iată cele trei elemente ale ontologiei poetice a poemului acestuia al lui Eminescu.

## CAPITOLUL II

### ÎNĂLȚAREA ȘI DECLINUL POPOARELOR. PSIHOMETRIE ETNICĂ

#### 1. Înălțarea popoarelor prin elite și căderea lor prin păături superpuse

Propoziția antropologică de bază a lui Eminescu este înscrisă în Mss. 2 262, 42v. „În fiecare om Universul s-opinteste” „Omul e o-ntrebare? fiecare om e o-ntrebare pusă din nou spiritului Universului” (Fragm. p. 76). Forța pe care se reazăemă această „opintire” este *caracterul*. Eminescu credea ca și grecii în sensul și rostul hotărâtor al caracterului pentru destinul omului. „Caracterul (concret) uman, complexul însușirilor ce constituie o individualitate omenească” (Mss. 2 254, 390v, Fragn., p. 98). „Între caracter și inteligență n-ar trebui să existe alegere. Inteligențe se găsesc foarte adese — caractere foarte arare” (Ibidem, p. 98, Mss. 2 269).



„Ceea ce trebuie încurajat într-o societate omenească, notează Eminescu în Mss. 2 255 (397), sunt oamenii de caracter. Energia centrului lor de gravitate și dreapta ascensiune a liniei lor de mișcare, trebuie descărcată de greutatea prea mare. Precum Arhimede cerea un punct fix, pentru a ridica cu pârghia lumea din tâtâni, astfel caracterele tari și determinate sunt (*cuvinte ilizibile*) împrejurul căreia se-nvârt lucrurile lumii. E drept că ele adeseori sunt rezultatul mișcării sociale. Adesea cel mai oprimat, scapă din presiune afară și devine omul mare. Dar trebuie să fie vârtos ca să scape...” (Fragm. p. 136).

O foarte interesantă „mecanică socială” este izvodită de poet pentru a explica această „zvâcnire” a caracterelor din presiunea exercitată asupra lor. Schema poetului este aceasta:

$$\begin{array}{c} x \\ a \rightarrow c \leftarrow b \end{array}$$

„a și b apasă asupra lui c. Zvâcnindu-l afară în linia x, ele înșile apucă pe urmele lui” (ibidem, p. 136). Așadar, un caracter.

Concepția lui Eminescu despre rostul „oamenilor de caracter” evocă, până la un punct, concepția lui G. Mosca referitoare la „elitele virtuozose”. În viziunea sociologului italian „formula politică” heleno-italică promovează o „clasă politică deschisă” (circulației celor merituozși), denumită „elită virtuoză”. Calitatea ei constă în disponibilitatea de a-i accepta în rândurile sale pe cei ridicați din clasele non-politice. În viziunea lui Gaetano Mosca elita cuprinde indivizii ale căror *calități* (psihice, intelectuale, de voință) sunt cele cerute de „formula politică” (de organizare) compatibilă cu dezvoltarea morală și intelectuală a unui popor și a unei epoci, respectiv cu viziunea (concepția) împărtășită de acel popor asupra lumii în cuprinsul acelei epoci. „Formula politică” scapă judecății critice, în analiza lui Mosca, de vreme ce ea se leagă atât de organic de concepția despre lume a unui popor și a unei epoci. Nu e de mirare, deci, că superioritatea unui sistem de formare a elitelor, cel heleno-italic derivă, implicit, din superioritatea concepției pe care-o împărtășește o populație (grup de popoare), cea eleno-italică. Acest grup de popoare are meritul de a fi realizat sinteza dintre cele două căi obișnuite de admitere a „postulanților” („veleitarilor”) în

elită: aristocratică și democratică. Să reținem, deci, că în viziunea lui Mosca, *puterile* care propulsează indivizii îi selectează și îi organizează sub forma elitei politice, se află toate sintetizate în „formula politică” a unui popor, adică în organizarea lui politică. Nimic mai străin de ideea lui Eminescu. Pentru acesta, „formula politică” este cel mai adesea coruptă, reflectă direct interesele și viclenia celor care guvernează și, de aceea, nici nu capătă substanță, cu tot excesul ei morfologic, atât de caracteristic „forme fără fond”, „forme goale”. Puterile care asigură mișcările de ascensiune deopotrivă pentru indivizi ca și pentru colectivitățile omenești în ansamblu, îmbracă forma sigură a „oamenilor de caracter” și câteodată a unei „mișcări sociale”, care îngăduie celui mai oprimat să „scape din presiunea” mecanicii sociale și să „devină omul mare”. Așadar, un caracter este un *vector ontologic*; el nu-și slujește doar lui ci și celor din jur pentru care devine o pârghie de înălțare morală și deci de urcare ontologică. „Orice om reprezintă o putere și o direcție de mișcare. Inconstanța politică constă într-asta, că atunci când simți că unul are să se urce, te anini de poalele lui. Când simți că o direcție a ajuns culmea accelerațiunii și are să învingă te anini de poalele ei” (ibidem, p. 137).

Eminescu evită amoralismul teoriilor de mai târziu despre elite, de la un V. Pareto și G. Mosca la un A. Etzioni, ca să dăm numai câteva repere. Pentru Eminescu „puterea” reală este aceea care „înălță” ontologic odată cu elitele și popoarele, în una și aceeași mișcare de ascensiune. Această idee eminesciană previne căderea în „mecanica politică” a unui Ortega Y Gasset, pentru care e posibilă o „înălțare morală” a elitei, fără înălțarea morală a masei. Eminescu n-ar fi admis și, în fapt, n-a îmbrățișat ideea conform căreia elementele care se desprind din „plasma socială”, deși doresc din răscare să „coincidă” cu toți ceilalți, totuși dobândesc șansa înălțării în măsura în care se rup de ei, adică se ridică deasupra „omului-masă”, a „masei” însăși. În viziunea aceasta atât de ambivalentă a lui Gasset omul de elită găsește în „îmboldul” de a sluji regula („imperativele social-culturale” sunt obiectivate în reguli) energia necesară înălțării proprii. Dar aceeași energie care-l înălță pe el, îl și rupe de restul masei, astfel că progresul omenească este opera exclusivă a acestor „minorități de elită” (creatoare), denumite, de aceea, și „aristocrații”. Istoria este, de aceea, un proces de progresivă îndepărtare a minorităților creatoare de masele care-și îngăduie



o singură libertate: „expansiunea dorințelor vitale“, elanul vital.

În viziunea lui Eminescu, de îndată ce „omul superior“ s-a rupt de marea masă, ascensiunea morală și intelectuală încetează, este compromisă. Omul de elită nu se poate înălța pe sine, decât ori sub formă *morală* împreună cu marea masă, ori sub formă *imorală* (sau amorală), fără masa socială, prin simplă superpunere și prin parazitarea muncii acesteia. În fapt, apreciază Eminescu, omul cu adevărat superior aduce întotdeauna o „înlesnire de civilizațiune“, care augmentează *munca socială* și deci ridică condiția colectivă a popoarelor. Elita și masa ori progresează, merg spre civilizație *împreună*, ori, dacă una (elita) se ridică fără și chiar împotriva masei (adică pe seama muncii necompensate a acesteia), atunci societățile merg spre semibarbarie, adică spre mizerie, declasare socială și degenerare etnică. Axul antropologic al unei societăți, așadar, îl constituie oamenii de caracter, nu inteligențele. Eminescu se păstrează aproape de acest postulat chiar dacă observă variabilitatea tiparelor (principiilor) pe care se reazemă mișcarea societăților.

## 2. Energiile muncii și direcționarea popoarelor

Societățile au caracteristicile „ființelor organice“, adică se supun legii corelațiunii de creștere și a „coadaptării“. „Unitatea primordială a ființei organice este o *sumă de puteri* care crește într-o progresiune oarecare, dar raporturile dinlăuntrul acestei sume rămân mai mult sau mai puțin aceleași“, notează Eminescu în Mss. 2 275B (34) (Frag., p. 291). Între termenii acestor raporturi „se întâmplă, prin coadaptare, o repartitie variată — după mediu“.

„Puterea vitală produsă prin ardere mișcă ca un râu morile pe lângă care trece — mai multe mașini intercalate a căror coadaptare — prinderea de roată în roată — constituie organismul omenesc. Cestiunea e, care e aici mașina cea mai dezvoltată, mașina de muncă (Arbeitsmaschine). Este musculatura? Atunci puterea vitală va mișca musculatura spre un anume scop: pradă, război, muncă grea, și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât moderatori și transmițători de mișcare.

Este mașina de muncă, creierul, atunci musculatura și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât mijlocitori și mo-

deratori ai mișcării creierului. Prisosuri enorme de putere produsă /fac/ să varieze mașinăria. Capetele mari sunt copilăroase și nepractice“ (ibidem, p. 291).

Teoriile lui Eminescu nu ne mai surprind, astăzi când au fost deja izvodite atâtea cadre teoretice de confirmare a ideilor sale, cum ar fi, bunăoară, psihometria culturală (dezvoltată de Cattell) sau teoria evoluționistă a tehnologiei umane (dezvoltată de Mumford). Să ne referim, pe scurt, la acestea pentru a da amploarea cuvenită ideilor eminesciene. L. Mumford este cel care a elaborat o teorie a stadiilor de civilizație tehnică în raport cu principiul energetic pus în funcțiune de o tehnologie ori alta. Teoreticianul englez constată o strânsă corelație între tipul de energie folosită și tipul de tehnologie dezvoltată. În perioada „litotehnică“, „mașina de muncă cea mai dezvoltată“, cum ar zice Eminescu, este bazată pe energia musculară a omului și a animalului. Progresele tehnice ale acestei perioade sunt: agricultura extensivă, domesticirea animalelor și folosirea focului.

Ca și M. Eminescu, L. Mumford distinge între „tehnica principală“ și celelalte „mașini care au funcție de modelatori și transmițători“. Acestea se „coadaptează“ mașinii de muncă și mai dezvoltată. Perioada *antropotehnică* face și mai vizibilă utilizarea omului ca instrument, căci apare instituția sclavajului. Această ridică energia „musculară“ la rang de principală energie. Menținerea acestei instituții nu este posibilă prin reproducere, astfel că, prin „coadaptare“, apare instituția războiului, a cărei funcție era, între altele, preservarea sclavajului (refacerea masei de sclavi). Tot principiul coadaptării ar explica apariția unor instituții specifice: „statul militar și administrativ“ reclamat de necesitatea „înregimentării“ sclavilor. „Era eotehnică“ începe o dată cu transformarea sclavajului în servaj. „Mașina de muncă“ a acestui studiu se bazează, așadar, pe același principiu al energiei „musculare“. Procesele tehnice ale acestei perioade, subliniază Mumford, sunt potcovirea, hamul, atelajul cu mai mulți cai, morile de apă și de vânt. Prin coadaptare se dezvoltă instituții specifice: monarhismul, feudalitatea și comunele. Cu „era paleotehnică“ asistăm la prima deplasare majoră a principiului energetic dinspre energia musculară spre energia creierului. Apare mașina cu vapori, metalurgie grea, dar se menține și vechiul principiu energetic, constând în înregimentarea marilor mase de muncitori proletarizați. Cele două principii antropoenergetice își împart controlul sistemului. În „era neo-



tehnică" energia de bază este electricitatea, gazul natural, energia nucleară. Mașini cheie: dinamo-ul, motorul cu explozie, turbina, dispozitivul electronic, telefonul, TV, cinematograful, avionul, marea presă etc. Abia ciclul informaticii și al ciberneticii generalizează „mașina de muncă” bazată pe creier, astfel că „musculatura și celelalte mașini coadaptate nu sunt decât mijlocitori și moderatori ai „mișcării creierului”. Psihometria culturală dezvoltată de Cattell aduce confirmări teoriei variației principiilor energetice a lui Eminescu. Aceste variații conduc, arată Cattell, la „nașterea unor structuri energetice colective în temeiul predominării unui factor energetic” sau al altuia. De pildă, în grupurile de aviatori, în general, în categoriile socio-profesionale de o anumită factură, predomină factorii G (imperativul categoric emoțional, responsabil de autocontrolul psihoenergetic) și Q 3 (factor responsabil de direcționarea energiei psihice). La personalități precum Dostoievski și James se consemnează prezența definitorie a altui factor psihoenergetic, Q („emoția oceanică”: amestec de angoasă depresivă și sentiment al vinei). Analiza și măsurarea (cuantificarea) variației factorilor psihologici într-o populație, în timp și spațiu, definesc psihometrie.

Psihometria eminesciană se pune în slujba chestiunilor de ordin practic cum ar fi aceea a relației dintre un *principiu psihometric* pus în funcțiune de un regim (un sistem de guvernare) și *tipul de organizație socială* care va precumpani în societate.

„Nu e indiferent în virtutea căruia principiul se *selec-tează* elementele dirigente ale unui popor. E știință de carte? Vom avea o birocrație cultă dar poate cam pedantă.

E onestitate? Vom avea funcționari onești și de bun simț, căci aproape toți oamenii în adevăr onești au mult bun simț.

E tăria fizică? Ostașul va domni în stat atunci.

E slugărnicie? Vom avea parte de cioci și de canalii.

E burghezia? Specula. E Boierul? Mândrie și greociune.

E străinul? Corupție și viclesug. (Mss. 2 261, 188, apud Frag. p. 232).

Valoarea acestei perspective care caută „factori psiho-morali” cu putere organizatoare (la nivelul individual și colectiv) în populații constă în aceea că explică *elitele împreună cu masele* (popoarele) nu separat. O asemenea viziune evocă, până la un punct, teoria lui Pareto, care localizează *reziduurile* (factori afectivi dinamici care fixează direcția și profilul psiho-energetic al indivizilor, grupurilor și chiar al

societăților în ansamblu) în stratul cel mai adânc al psihologiei colective. Elita admite din mase acei indivizi ale căror caracteristici reziduale sunt compatibile cu ale ei. „Elitele vulpi”, de pildă, vor admite înși vicleni, malonști, coruptibili, cu un puternic instinct al combinărilor (primul tip de reziduu), speculativi etc. „Elitele lei”, dimpotrivă, vor agreea înși puternici, capabili să folosească „forța” pentru a impune o „direcție de guvernare” etc. Elitele în care predomină „elementele R” (reziduurile care predispun la un comportament de economisire, de prudență, de acumulare etc.) vor selecta indivizi asemenea lor. Tot astfel, elitele în care predomină „elementele S” (comportament combinator, speculativ, curajul, spiritul de aventură, predispoziția spre risc etc.). Prin urmare, cum spune Eminescu, „nu e indiferent în baza cărui principiu se selectează elementele dirigente ale unui popor” (ibidem).

Aceeași analiză de psihometrie culturală este cuprinsă în Mss 2 275 B:

„Un om care are a conduce instinctele morale ale omenirii trebuie să aibă atâta putere cerebrală în sine, încât să poată stăpâni pe deplin chiar instinctele sale de reproducere. El trebuie să fie cât se poate de puțin animal (-a), cât se poate de mult om (+h<sup>3</sup>). Cu un cuvânt trebuie să fie un om serios în fundul sufletului lui — om care nu place femeilor. *C'est un homme serieux*, zice o femeie bătrână care ar vroi să iubească pe un om tânăr. Astfel trebuie să fie omul de stat, astfel preotul mulțimii. Nu ierarhia, pornocrația ecleziastică ce a fost în Rusia și în Germania în Evul Mediu. O natură cerebralizată este totodată o natură dismusculată” (Frag., 232).

Să reținem, aşadar, importanța uriașă pe care o acordă Eminescu acestor „factori psiho-energetici” care predomină în populații ori în clasele guvernante la un moment dat. Poate în viziunea lui, un rezervor uriaș de energii psihomorale, care, tocmai pentru că se află într-o relație de coadaptare cu munca, mențin mulțimile într-o *condiție morală activă* sau în cel mai rău caz într-o *neutralitate morală* (condiție morală pasivă). Puterile care activează aceste energii morale latente sunt două: *profesiunile și caracterele*. Cel de-al treilea factor care influențează selecția energiilor psihice într-un stat este „clasa diriguitoare” sau guvernantă. Dacă a-tr-un stat este compusă din oameni de caracter și din energii profesionale creative ea va avea un efect pozitiv, de înălțare



ontologică (nu pur și simplu morală) a popoarelor. În caz contrar, ea va condamna popoarele la mizerie, la degenerare etnică și la declasare socială. Adică va întreține un raport negativ cu întregul (populațiile), condamându-l unei grave „depotențări” ontologice (degradare economică și morală, degenerare biologică etc.). Acesta este motivul pentru care Eminescu plasează analiza claselor guvernante în câmpul de configurație psihometrică a popoarelor.

### 3. Psihometria popoarelor și caracterologia elitelor

Eminescu examinează diferite aspecte ale corelației dintre variația energiei psihice și alți factori ai personalității individuale și colective. Acestea sunt tot atâtea capitole deschise de poet în domeniul etno-psihometriei și al antropo-sociologiei.

Să prezentăm, într-un evantai de ilustrări, câteva direcții de analiză psihometrică eminesciană. Iată câteva cazuri de aplicație a acestei teorii.

**Cazul 1.** Când în personalitate predomină, ca factor de energie psihomorală, „adevărul”, apar în istorie martirul, eroul și înțeleptul.

„Martirul, eroul și înțeleptul sunt numai trei forme ale uneia și aceleiași substanțe: adevărul... Pentru câteși trei există un sacrificiu pentru un lucru care nu sunt ei înșiși și care se răsfrânge asupra semenilor lor (...). În sfârșit, adevărul e stăpânul nostru, nu noi stăpânii adevărului” (Mss. 2 275 B, Frag., p. 87).

**Cazul 2.** Iată explicația psihometrică a prostului: „Caracter de prost”.

(...) stăruința într-o neghiobie... Neluminarea. Ura mică manifestată în lucruri mici de tot. În vorbă — sărirea de la subiect la subiect fără de-a le combina!” (Mss. 2 257, Frag., p. 98).

**Cazul 3.** „Egolatria conduce la corupție sufletească (...)”  
„O dorință neliniștită în sufletele oamenilor, de a fi ceea ce nu sunt și de a avea ceea ce nu au, este rădăcina a toată imoralitate.” (W. Temple).

**Cazul 4.** Iată acum un caz de „corelațiune între descreșterea unui principiu energetic și caracterul feminin:

„Femeia cinstită, Cea care selectează complimentul care-i trebuie.

Femeia galantă. Cea care selectează complimentele care-i trebuie. Proportionale. Curva: Cea care nu selectează [C/b<sup>27</sup>] decât pentru un interes, străin progeniturii (bani, lux).”

Observăm cum aceeași energie psihică — cea erotică — urmează o lege de schimbare calitativă într-o serie proporțională de raporturi descrescătoare.

Iată o altă ilustrare pentru psihometria tiparelor afective:

„Amiciția se ntemeiază pe stimă, prin urmare pe calități ale sufletului. Atomul pe calități ale corpului. Pentru o persoană cu sufletul frumos putem avea multă amiciție — amor nu. Sărutarea pe care regina Margareta de Scoția a dat-o învătătorului, însă urâtului Alain Chartier, a fost numai o grimasă” (Mss. 2 258, 163, Frag., p. 102).

Conduc de acest principiu al analizei psihometrice, Eminescu interpretează o stare psihologică prin mijlocirea unui raport energetic.

Iată ce notează poetul în Mss. 2 255 (352):

$$\frac{n}{n-a} = \text{copilărie}$$

$$\frac{n}{n}, \text{ adevă cumpăna, echilibru, statică, bărbăție}$$

sau

$$\frac{n}{n^2} \text{ mișcare, dezechilibru, mecanică, maturitate, bătrânețe}$$

sau

$$\frac{n^4}{n^2} \text{ — peire, absurd, } \emptyset \text{ zero, stingere” (Frag., p. 124).}$$

Proporții zărește Eminescu și în fenomenele de psihometria vâstelor:

Iată ce notează în Mss. 225 (376):

„Bărbăție. Ecuație. Armonie de puteri. Stagnațiune.

Ecuație.

Ecuație deplină între teritoriu și ginte, între musculatură și inteligență, între teritoriu și populație. Deplină armonie a



puterii. Proportionalitatea între puterea principală și cele laterale coadaptate. Culmea civilizației.

Bătrânețea se depărtează de ecuație. Dizarmonia de puteri. Regres (...).

Inecuația între teritoriu și populație, în defavorul populației. Musculatura puțină, adică slăbiciune. Inteligență puțină, adică șiretlic. Cretinism moral și fizic (...).

Tinerețe. Statura mare, forța musculară multă, judecată puțină, primește puțin (ilizibil) pentru lucruri abstracte" (Frag., 118).

Eminescu își conduce însemnările spre o mai rafinată elaborare a tezei despre raportul dintre *compoziția energetică* a unei populații și *starea de dezvoltare culturală* și generală a unei societăți. Când două populații cu factori psihoenergetici diferiți intră în contact se produce un fenomen de „contaminare”, adică o influențare spontană, însă nu în ambele direcții ci cu precădere într-una. Populația dominantă o va influența pe cea dominată astfel încât factorii energetici negativi se transmit populației cucerite. Iată ce notează Eminescu în Mss. 2 291 (34): „Astfel se vede cum *Eristica* Orientului, corupțiunea logicei și cugetării grece în era alexandrină a trecut la români în toată uriciunea ființei sale. Să nu creadă nimeni că numai noi suntem de vină de căderea noastră. E un lanț întreg de cauze. Ciocoiul turc a fost eristic, cel grec asemenea, cel român asemenea, însă de zece ori mai rău decât cei precedenți” (Frag., p. 140).

Cu acest tip de analize Eminescu aplică psihometria diferențială la o explicație a variației *caracterului național* al unui popor. El crede că *eristica* alexandrină s-a transmis poporului român printr-un lanț de populații dominante. Nu întregul popor e atins de înclinația spre sofism (eristios) ci numai acel segment al său care a venit în contact cu păturile superpuse care s-au succedat în istorie.

În al doilea rând, Eminescu remarcă faptul că prin transmitere, un element psihoenergetic *sporește în intensitate*, astfel că populația primitoare va fi „de zece ori” mai afectată de respectivul element împrumutat. Prin circulație, un element psihoenergetic se intensifică în spațiu și în timp. Adâncindu-și analizele de caracterologie națională, Eminescu notează în Mss. 2 258 (222):

„Cea mai comică noțiune românească e Moftul — antiteză neîmpăcată și în sine atât de radicală dintre aparența exterioară și fondul intern. Cel mai antitetic și mai comic

caracter e moftangiu. Tartuffe e moftangiu. Comica excelentă a postulanților din *Millo director* consistă în aceea că sunt moftangii. Toți suspină pentru patrie cu fizionomia cea mai plângătoare de pe lume și toți nu vor binele ei, ci numai posturile patriei”. (Frag., p. 140).

Pătura superpusă a imprimat un *caracter politic național* de mare persistență, care, în viziunea psihometrică a lui Eminescu are câteva trăsături: înclinație spre sofism, construcție psihică antitetică (eristică), între aparența exterioară și fondul intern, șiretlicul (în locul inteligenței) etc. Variația psihometrică a profilului păturii suprapuse e dependentă însă și de conjuncturi istorice anumite.

Astfel, Eminescu apreciază că în pericadele critice (conjuncturi de criză) ale istoriei, etnocentrismele culturale devin agresive, structura caracterologică a unui popor preselecțază valențele negative:

„În zile de nefericire toate calitățile închipuite se prefac în tot atâtea defecte. Exemplu concret: francezii. Naritatea e ușurință, limpezimea — frivolitate, bonomia lor firească e lipsă de caracter, ascuțimea lor critică este doctrinism. Dacă germanii ar fi bătuți, iată cum s-ar schimba numirile pentru aceleași lucruri: ceea ce numesc profunditate s-ar numi pedanterie, strictețe a statului nelibertate, idealismul nerozie, religiozitatea bigotism, armata militarism. În faptă nu există decât vicii, însă starea de măgulire în care se află un popor, în care se pune el și-l pun alții îl face ca să dea denumiri pompoase viciilor sale, căci simțământul pentru bine nu este înăscut neamului omenesc, și abia numai când rău care se prezintă în interese de stat și de filosofie optimistă capătă o palmă, durerea-l face a numi toate aceste așa-numite virtuți cu numele lor adevărat. Inima omului e locuința răului și capul lui e locuința minciunii” (Mss. 2 284, 24v, Fragm. 32—83).

Această însemnare a lui Eminescu evocă, iarăși, teoria paretiană a reziduurilor. Pentru Pareto singurul lucru care există cu adevărat, adică are realitate, îl constituie reziduurile, enorma energie bio-psihică a populațiilor, mai precis energiile bio-psihice, încadrabile în șase clase psiho-energetice (denumite „reziduuri”). Pentru a-și putea afirma aceste afecte (energii) adânci și a le face acceptate de ceilalți, indivizii și grupurile le îmbracă în teorii mincinoase, în justificări plauzibile, în ideologii, adică le dau haina „derivaților”. Așa se face că „viciul” e prezentat îmbrăcat în haina virtuții.



Mila, bunăoară, nu este altceva decât înțelegerea lașă a slăbiciunii celuilalt pe care o presimți a fi și a ta, ne spune Pareto. Tot așa, altruism, tot așa, sentimentul nostratic (de „noi”) etc. Când citești capitolul lui Pareto despre reziduurile socialității, vine în minte însemnarea aceasta a lui Eminescu: „în faptă nu există decât vicii, însă starea de măgulire în care se află un popor, în care se pune el și-l pune alții, îl face ca să dea *denumiri pompoase* (s.n.) viciilor sale, căci simțământul pentru bine nu este înăscut neamului omenesc...”

Același lucru va fi afirmat de Pareto, cu 40 de ani mai târziu. *Binele* (în genere sistemele etice, morale) este o „derivatie” adică o *haină* folosită pentru a acoperi goliciunea „egoistă” a reziduurilor (vectorilor psiho-energetici ai omului). Omul, prin natură, este o ființă „reziduuală”, adică este dominat de energiile sale afective pe care le face acceptate recurgând inclusiv la „teorii morale” („derivații” morale). Între toate forțele acestea psihoenergetice, Eminescu reține totuși *una* pe care o consideră a fi *coloana vertebrală* a popoarelor: caracterul. În al doilea rând, Eminescu este sensibil la ideea conform căreia ori de câte ori un individ ori un grup își fundamentează pretențiile (și nevoile) pe muncă, rezultatul este un vector pozitiv, de esență implicit morală. Toate aceste aspecte caționează scepticismul acestei însemnări. Dar ceea ce este încă mai important este că Eminescu trece de măgura teoriei reziduuale asupra popoarelor, îndreptându-se spre un alt deznodământ, către o posibilă etnopsihometrie (o psihometrie a popoarelor), mai precis, spre teoria polarităților psihometrice, la care ne vom referi în finalul acestui capitol. Să reținem, deocamdată, că Eminescu respinge orice tentativă de ierarhizare a popoarelor (care va apare, bunăoară, la un Keysserling), interesat și el de analiza popoarelor europene.

Analiza de mai târziu a lui Keysserling consacrată caracterologiei popoarelor, europene (din care deduce misiunea lor la scara devenirii Europei) se află sub nivelul analizei eminesciene chiar dacă are caracter sistematic și cvasi-exhaustiv. Metoda „analizei spectrale” sau „caracterologice” a popoarelor europene inițiată de contele von Keysserling va merge într-o altă direcție (care-l ca îndepărta de șansa descoperirii — ceea ce, de fapt, ar fi fost o „redescoperire” — a legii polarității psihometrice a popoarelor). Pentru autorul german s-ar putea vorbi (chiar dacă nu foarte pe față) de o „ierarhie” a popoarelor europene în raport cu trăsăturile lor

caracterologice. Englezii, de pildă, sunt prezentați prin câteva trăsături de caracter, care în viziunea lui Keysserling, îi așează la vârful scărilor europenismului, ca tip de spiritualitate. În tiparul englez se poate „citi” sinteza dintre omul grec antic (Kalos Kátatos), omul liber germanic, omul pragmatic și individualizat modern etc. Analiza lui Keysserling este statică, departe de concepțiile dinamice pe care le dezvoltă psihometria culturală sau teoriile personalității modale ale antropologiei americane. M. Eminescu își înscrie analiza într-o concepție despre *natura polară* a conținuturilor sufletești individuale și colective, ceea ce l-a determinat să caute explicațiile diverselor configurații psiho-morale colective dincolo de universul psihologic propriu-zis, în raporturile popoarelor cu „pătura superpusă” care le guvernează ori în raporturile istorice ale unui popor cu alte popoare, cu civilizații istorice opuse, ori cu imperii încă dominatoare etc.

În vederile lui Eminescu, factorul cel mai puternic, în stare să declanșeze alunecări caracterologice la un popor (sau la o colectivitate, în general) este *pătura superpusă*: „Vorbind cu temei, românii sunt un popor cuminte și așezat. Românul nostru are acea doză de scepticism, atât de străină popoarelor moderne, atât de familiară vechiului popor român, care a fost corectivul tuturor mișcărilor noastre din trecut, care s-a cristalizat la români în principiul „Nil admirari” sau în adâncă întrebare a lui Pilat din Pont: „Ce este adevărul?” Vine acum interesanta întrebare: Cum de acest simțământ al relativității adevărului și binelui nu au rezistat înnoiturilor importate la noi? Cum de fiecare șarlatan, care și-a făcut educația în cafenelele Parisului, poate să impună așa nitam-nisam toate chițibușurile necoptului său creier, unor țări, care au o istorie proprie de aproape o mie de ani? Cum de limba vrednică a lui Nistor și Grigorie Ureche e pusă pe fugă de jargonul franco-bulgăresc a lui Vasile Alexandrescu (care spre ironia nevredniciei noastre a uzurpat asemenea numele Vornicului Țării de Sus)? Cum de obiceiul pământului și „pravila împărătească” au făcut loc cu atâta ușurință tuturor gogomăniilor, clocite pe malurile Senei, care șezând în al 7-lea cat al unei cazarme de chirigii, își sug degetul cel mic de fericesc. Universul cu teorii ieftine? Răspunsul îl dăm cu toată răceala sa crudă. Clasa noastră cultă în cea mai mare parte nu e românească (...). Neavând nicidecum priceperea țării, vorbind în locul limbei naționale un jargon (...), necunoscând istoria și legile țării, neștiind întrucât aceste două



pot fi puse drept temelie dezvoltării noastre, acești tineri sunt lipsiți cu totul de simțul istoric" (Fragm. 73—74).

Să reținem, aşadar, că numai elitele înălțate prin muncă, adică cele care produc „înlesniri de civilizațiune” popoarelor, se înalță cu adevărat la rangul de factor de direcționare istorică a popoarelor. Integrându-se, prin muncă și efort creator, în viața colectivă și istorică a societăților pe care le guvernează, elitele devin ele însele „clase pozitive”, dobândesc „simț istoric” și capacități de înălțare morală. Clasa politică neasimilată cultural și istoric, străină de viața sufletească și deci de trebuințele unui popor, trăind în huzur, în simbioză parazită cu clasele muncii, pierde puținul simț istoric, de-l va fi avut, și decade din poziția de factor director al popoarelor. Ele dezvoltă organizații artificiale, fără nici o legătură cu tradițiile și cu trebuințele reale ale popoarelor. Într-un cuvânt, adaugă la costul unei vieți de huzur, total improductivă, pe acela al sistemelor artificiale, al organizațiilor negative, create prin importul și imitația unor forme străine și tocmai de aceea „goale de conținut”, lipsite de substanță. Într-un cuvânt, în locul „formului politice” organice (cu expresia lui G. Mosca), aceste elite improvizează „formule politice” raționaliste, total nepotrivite cu starea reală a poporului respectiv. Într-un cuvânt, acele „elite” capătă profil de pătură superpusă.

De prisos să mai subliniem că această „elită” e compusă din oameni mediocri, astfel că orice încercare de a pune semnul pozitiv (al excelenței) „omului de elită” și semnul negativ (al mediocrității) „omului-masă” devine o pură zădărnicie.

Dacă ar fi să luăm trăsăturile „omului-masă” din caracterizările lui Ortega y Genet, am descoperi cu stupefacție că toate se potrivesc membrilor „păturii superpuse”, a celor care guvernează fără a dispune de calități, morale, intelectuale sau de voință îndrituitoare. Iată profilul celui care face parte din „pătura superpusă”:

a) ideile sale nu sunt autentice, „a le poseda nu implică cultură”;

b) el nu este un om cult, fiindcă „nu există cultură acolo unde nu există principii de legalitate civilă la care să se poată apela” și care să fie respectate; omul păturii superpuse „mai-mutărește” legile, afișează „bunele maniere”, este un „om de fațadă”; fiind omul eristicii, mare maestru în arta sofisticii, el este într-o măsură îndoită un om incult, căci „nu există cultură acolo unde nu există respectul bazelor intelectuale la

care ne referim în dispută” (La revolte des masses, Paris, 1937, p. 70).

În viziunea lui Ortega, acestea sunt trăsăturile „omului masă”, căci „masa socială are aversiune pentru regulile „ferme, definitorii în raport cu o cultură etc. În analizele lui Eminescu acestea se dovedesc a fi trăsăturile membrului păturii superpuse. Acesta este, aidoma omului-masă a lui Gasset, limitat, incapabil să creeze ori măcar să conserve organizarea naturală a societății. El este „stricacios” în cultură, demagogic și absolut găunos, în tot ceea ce face. Ca și „omul-masă”, omul păturii superpuse are o ingraturitudine completă față de tot ceea ce-i ușurează existența — i-o face posibilă. Mai presus de toate acestea pătura superpusă lasă o totală libertate de expansiune „dorințelor vitale”, tuturor apetiturilor ei, se lasă pradă filosofiei că totul îi este permis, face presiuni și stricăciuni asupra tuturor bunelor așezăminte sociale. Încât, în teoria păturii superpuse nu găsim nici o „sincronicitate” cu teoria lui Ortega y Gasset, care anexează mediocritatea, înclinația eristică, hedonismul etc. maselor omului-masă, pentru a ne oferi un portret idealizat „omului de elită”. La Eminescu, în teoria păturii superpuse, lucrurile sunt tocmai pe dos. Cum e posibilă și deci cum se explică o asemenea stranie răsturnare vom lămuri când ne vom referi expres la psihometria popoarelor în relație cu teoria eminesciană a păturii superpuse.

#### 4. Ecuatiunea socială, clasa pozitivă, pătura superpusă.

Psihometria culturală eminesciană se întemeiază pe o teorie mai generală a muncii ca tip de energie colectivă de care poate dispune un popor la un moment dat. De utilizările care se dau acestei energii sociale depind nu numai bunăstarea poporului respectiv, dar și configurația sufletească pe care o capătă acel popor într-o epocă dată. În acest cadru analiza de psihometrie este integrată cu teoria sistemelor distributive, răspunzătoare de felurile moduri de utilizare a muncii unui popor. Toți factorii care introduc variații în ceea ce privește regimul de utilizare a muncii sociale pot fi sintetizați sub o formă simplă, în expresia unei ecuații, pe care Eminescu o numește „ecuație socială”. „Ecuatiune socială. Numai munca pe care o prestează omul de jos reprezintă (...) cheltuielile lui



de nutrițiune și de conservare ; din prisosul ei se folosește statul și organizația socială. Va să zică  $S$  e egal :

$$S = r + p$$

suma lui de putere cheltuită e egală cu valoarea reproducțiunii lui proprii plus un prisos. Acest prisos,  $p$ , perceput de organizația socială, contribuie [oare] a scade pe  $r$ , cheltuielile de reproducție, contribuie a ușura suma de muncă generală  $s$ , a face ca  $S$  să fie

$$S - p ?$$

Dacă o face aceasta, atunci ecuațiunea e exactă și el e omfericit. Dacă  $p$  se cheltuiește improductiv el e un nefericit.

$$I \quad S = r + p$$

$$II \quad S - p = r - p + p/2$$

$$III \quad S - p - p/2 = r - p - p/2 + p/3$$

$$IV \quad S - p - p/2 - p/3 = r - p - p/2 - p/3 + p/4 \text{ etc.}$$

$$S = r + p$$

Dar acest plus  $+p^2$ , acest prisos dat muncii sociale, trebuie să diminueze în membrul întâi al ecuației, prin *înlesnirile civilizatorii prestate*, suma de muncă, prin urmare, în momentul al doilea, munca atât de destinată pentru întreținerea individuală  $r$ , cât și prisosul convenit  $p$ , trebuie să fie scăzute cu acest prisos însuși, prin urmare în momentul al doilea cantitatea de muncă trebuie să fie  $S - p$ . Dar  $S$  e o mărime constantă ? Ce se face cu diferența  $p$  ? Ea se capitalizează și devine *proprietatea individului*. (Opere, vol. XV, p. 356). Acest text rezumă, indiferent dacă se va dovedi a fi un extras, concepția lui Eminescu despre echilibrul (antropologic) în societate, adică despre starea umană normală. Normalitatea antropologică este consecința unei *ecuații sociale*. În baza căreia suma de putere a unei societăți trebuie să rămână constantă. Expresia ei fenomenologică primă este *suma de muncă cheltuită*. Pentru ca această sumă de muncă cheltuită să rămână constantă (să nu se împuțineze) trebuie ca prisosul obținut prin *cheltuirea* muncii să se scadă din suma de muncă a ciclului următor, adică de sarcina (povara) muncitorului. În ecuațiile lui Eminescu acest lucru apare sub forma unei diferențe care, când crește progresiv în membrul al doilea, trebuie să se scadă progresiv din membrul întâi al ecuației. Pentru ca

prisosul să nu afecteze ecuația sumei de muncă (de putere) a unei societăți trebuie să îmbrace forma „înlesnirilor de civilizație” aduse omului de jos (claselor pozitive, adică celor care produc prisosul). De aici necesitatea „echivalenței muncilor” și a compensației consumului. Dacă însă acest prisos este consumat de o pătură care nu-l compensează (nici muscular nici intelectual) atunci ceea ce rezultă este o *inecuațiune*, adică  $S + p > r - p + p/2$ . Pentru ca să avem ecuație socială trebuie ca (prisosul) consumat în ciclul I să fi fost compensat printr-o „înlesnire de civilizație” adusă societății (deci scăzut din  $S$ , adică din „sarcina” muncitorului în ciclul al II-lea al muncii sociale nu adăugatei). Dacă avem ecuație socială atât în  $t_1$ , cât și în  $t_2$  ș.a.m.d. avem creșterea progresivă a civilizației. Dacă, dimpotrivă, avem *inecuațiune socială*, atunci rezultatul va fi *semibarbaria* (declinul puterii de muncă a poporului, declasarea socială și degenerarea etnică). Ori de câte ori prisosul produs de o clasă pozitivă este consumat de o pătură care nu-l compensează prin „înlesniri de civilizație” aduse întregii societăți, este încălcată ecuația socială, este răsturnat echilibrul antropologic într-o societate și sunt acumulate efecte istorice negative, adică se instalează o linie coborătoare în viața unei societăți, un „scăzământ”. Ecuația socială nu este o noutate eminesciană, regimul utilizărilor ei teoretice reprezentată, însă, contribuții sociologice și antropologice de încontestabilă originalitate ale lui Eminescu (așa cum vom vedea în cele ce urmează).

Acele „înlesniri de civilizație” aduse muncii reprezintă ceea ce Manoiilescu va numi mai târziu „coeficient specific al capitalului”, adică sporirea puterilor sociale prin intensificarea muncii, grație „mecanizării” ei (sporirii tehnicității) nu prin mărirea volumului ei absolut (cantității de muncă), ceea ce ar duce la istovirea muncitorului (a puterilor lui vitale). Aceste „înlesniri” permit o schimbare a calității muncii (o ameliorare a muncii) și împiedică o creștere a cantității de muncă peste puterile vitale ale omului.

Toate teoriile sociale și economice europene ale epocii legau ecuația socială de ideea de creștere a civilizației în istorie. Chiar și teoria lui Marx a plusvalorii este întemeiată pe postulatul evoluționist al creșterii civilizației. Exploatarea în teoria lui Marx este o mărime pozitivă în sensul că ea este o condiție a creșterii civilizației capitaliste. Marx, asadar, presupune că agentul capitalist este o „clasă pozitivă” în măsura în care, în prima fază istorică a capitalismului, în schimbul



plusvalorii însușite, crea „înlesniri de civilizație” pentru întreaga societate (chiar dacă beneficiile civilizației erau inegal distribuite în cadrul ordinii capitaliste). Eminescu este probabil între puținii sociologi europeni care au sesizat posibilitatea afirmării în istorie a unor agenți negativi, care consumă „prisosul” produs de o societate fără a-i acorda nimic în compensație, nici o „înlesnire de civilizație”. Se ivește posibilitatea unei uște definiri a celor două concepte economico-sociologice pivot ale teoriei despre om și societate a lui Eminescu: *clasa pozitivă* și *pătura superpusă*. Critica teoretică a eminescianismului a confundat mereu conceptul eminescian — ca entitate teoretică — cu una dintre expresiile sale istorice (fenomenologice) — *clasa țărănească*. În realitate, Eminescu și-a construit conceptele independent de incorporările lor fenomenologice. *Clasa pozitivă* este aceea care *produce* un prisos peste munca socială cheltuită sau care *utilizează* acest prisos pentru a presta *înlesniri civilizatorii* pentru întreaga societate.

În această viziune agentul capitalist care utilizează prisosul pentru a procura „înlesniri civilizatorii” unei societăți este și el o *clasă pozitivă*. Este cât se poate de limpede că Eminescu nu reduce *clasa pozitivă* la una din expresiile sale „fenomenologice” și istorice: *țărănimea*. *Pătura superpusă* este, dimpotrivă, acel grup social (chiar o clasă), care își însușește prisosul produs peste suma de muncă remunerată într-o societate, folosindu-l pentru consumul propriu și fără a presta în schimb (compensație) nici o înlesnire civilizatorie pentru societate. *Pătura superpusă* este deci un agent social negativ, opus cu adevărat clasei pozitive, responsabil pentru împingerea unei societăți într-o serie istorică negativă (linie suburbială a istoriei, semibarbarie, declin și degenerare etc.). Întrucât acest grup n-are nici autonomie socială și nici istorică, Eminescu l-a denumit *pătură* și nu *clasă* socială (căci putea să-i spună tot atât de bine „*clasă negativă*”). Un alt sens în care Eminescu se deosebește de teoriile epocii este acela referitor la utilizarea pe care el o dă „*ecuației sociale*” în istorie și teoria civilizației.

„Ce se face cu diferența *p* ? se întreabă Eminescu. Ea se calitalizează și devine *proprietatea individului*”. Din această încheiere se vede bine că Eminescu leagă *ideea de civilizație* de *ideea de proprietate*. Și deopotrivă de *ideea trecerii* a o parte din aceste acumurări („diferența *p*” în timp) în serviciul muncii ca tehnicitate care-o ușurează și-i sporește totodată

„valoarea” pe produs (implicând și o dezvoltare de noi aptitudini). În sensul acesta, munca socială în desfășurarea ei istorică, deci în seria ei fenomenologică, trece de la o stare, dată (ca muncă) la opusul acesteia (capital, muncă capitalizată), fără ca ea însăși să se modifice. Eminescu ne previne că *munca socială* în cursul desfășurării istorice a ecuației sale se preschimbă în opusul ei, adică în *proprietate individuală*. Apariția proprietății individuale, așadar, nu este incompatibilă, în viziunea poetului, cu ecuația socială, a muncii și deci nu este o aberație antropologică, ba dimpotrivă este un indicator al creșterii istorice a civilizației. Eminescu vede în proprietate o legitate obiectivă și totodată de esență istorică și, în al doilea rând, vede *sursa proprietății în munca socială*. Eminescu gândind și el, ca toți marii teoreticieni ai epocii sale, că progresul civilizației (capitaliste), se întemeiază pe proprietate. De aici accentul pe care-l pune pe „*clasa proprietară*” și critica pe care-o face mănuiitorilor de titluri nominale, clasei lipsite de proprietate, care-și extrage veniturile din funcții, speculații ale puterii și cu „*averile mobile*”, ori chiar cu funcțiile, din „*pensii reversibile*” etc. Cu aceasta însă nu este necesar ca „sociologia beletristică” să tragă concluzia, cum a mai făcut-o, că Eminescu e marxist. Pur și simplu nu e necesar. Aproximarea pe care am făcut-o de Marx se leagă de împrejurarea anormală că Marx era mai bine cunoscut la noi decât Eminescu.

##### 5. Evoluție — factor de schimbare a psihometriei popoarelor. Neoevoluționismul sociologic eminescian

Surpriza interpretării eminesciene este în altă parte, acolo unde el leagă seria fenomenologică a „creației sociale” de o mutație antropologică în destinul societăților omenesti. Eminescu gândește ecuația socială adeseori în termenii săi fenomenologici, ca relație între *teritoriu* și *gintă* (și aici recunoaștem ușor toate ecourile teoretice din atmosfera epocii sale). Una dintre sursele teoretice ale acestei interpretări este legea lui Galilei, pe care Eminescu o consemnează în Mss 2255: „Principiul corelațiunii creșterii nu este decât legea a doua a lui Galilei: orice acțiune e egală cu reacțiunea (s. n.)...” În 2255 și 2275 II, Eminescu face relația între legea lui Darwin a corelațiunii creșterii și scăderii cu legea a II-a a lui Galilei,



găsindu-le amândurora o interesantă corespondență în relația dintre teritoriu și ginte: „Cu acțiunea ginte începe reacțiunea pământului...“ Importanța unei ecuațiuni sociale este aceea că toate seriile de manifestări fenomenologice, în timp și spațiu, ale unui popor cuprind, în desfășurarea lor, aceea ecuațiune (îndreptățind-o ori preschimbând-o în inecuațiune cu consecințe grave). Nu e noutate în ideea, eminesciană că există ecuație între teritoriu și ginta. Noutatea rezidă în semnificația pe care-o capătă ecuația în gândul lui Eminescu. Uneori Eminescu reface ecuația în patru termeni: teritoriu, ginte, capital, școală. În cele din urmă ajunge la expresia unei ecuații sociale ca ecuație a sumei de muncă a unei colectivități. Utilizând ecuația socială în termeni de istoria civilizațiilor, Eminescu remarcă un fapt demn de menționat: „cu civilizația crește individualismul, deci și egoismul — numărul celor hrăniți din munca socială devine din ce în ce mai mare (...), numărul celor producători, din ce în ce mai mic (...).“ Integrând aceste idei de teoria civilizației cu cele de antropologie istorică, el arată că termenii ecuației se schimbă cantitativ și calitativ de la un stadiu istoric la altul. Poetul ne spune, poate cam prea tranșant, că în evoluția lor societățile trec de la *puteri naturale* la *puteri mecanice* (este vorba despre puterile de muncă, evident) și că odată cu această trecere și preschimbare a puterilor, individualismul și egoismul se amplifică, numărul tranșitorilor sociali îl înlocuiește pe cel al producătorilor etc., iar „nația devine nevropatică“. Urmărind seria fenomenologică a ecuațiunii sociale, el constată că de la un prag încolo, adică peste o anumită valoare a raportului dintre teritoriu și ginte (ponderată cu activitățile și cu capitalul) seria fenomenologică se preschimbă în opusul ei, adică se produce o *mutație* în destinul societății; nația nu va mai fi agricolă, ea va produce numai „valori de apreciație“. „Cu acțiunea ginte începe reacțiunea pământului“, notează Eminescu această idee sub forma unui raport  $\frac{t}{g}$  (adică o mărime finită (teritoriul) „diviză“ printr-o mărime care poate crește nelimitat — populația). Dar pentru că  $g$  (ginta) să se înmulțească, trebuie ca  $t$  să piardă ceva și, Eminescu scrie raportul:

$$\frac{t - a}{g^2} \text{ care a provenit din } \frac{t}{g}$$

„Însă și activitatea lui  $g$  din trecut trebuie să fi corespunzând cu un rezultat oarecare. Acela e capitalul. Prin urmare exactă e formula:

$$\frac{t - a + c}{g^2}$$

dur este  $c$  trebuie să fie pururea mai mic decât  $a$ ; diferența sunt *cheltuielile de transmisiune*

$$I \quad \frac{t}{g}$$

$$II \quad \frac{t - e}{g^2 - c}$$

(capital)

$$III \quad \frac{t - a^3}{g^3 - c^3}$$

$$IV \quad \frac{t - e^3}{g^4 - c^3}$$

Să se-nțeleagă însă mai bine că dacă  $t = e$ , atunci va veni un timp, în cari valorile mobile scoase din pământ îl vor fi secătuit cu totul și că teritoriul va fi = 0 ca Palestina, Siria, ca munții Italiei. E drept că atunci capitalul mobil al nației va fi egal cu  $c$  — dar nația nu va mai fi agricolă; ea va produce numai valori de apreciație, căutând să-și procure valorile de primă necesitate din țări mai tinere și mai fertile“ (s. n.). Originală sau excerptată de poet, această idee poartă integral marca gândirii sale și sub această calitate ne referim aici la ea. Mai întâi este clar că în viziunea lui Eminescu există un moment în seria fenomenologică a istoriei unui popor echivalent cu un „salt“ istoric și antropologic. Acest salt se referă la transformarea fatală a nației agricole în nație industrială. Evoluția, deci, acționează ca un factor de schimbare a psihometriei popoarelor, de vreme ce „națiile“ devin tot mai individualiste și mai egoiste. Eminescu a condensat în manuscrisul său două idei noi cu privire la teoria evoluției: a) ideea despre legea „potențialului evoluționar“ al popoarelor, care peste un



anumit prag istoric se preschimbă din sumă de puteri naturale în sumă de puteri mecanice ; b) ideea despre legea întreruperii filogenetice parțiale a liniei de evoluție și a înspicării sale spațiale. De la un punct încolo, când, în istoria sa, un popor nu va mai putea fi agricol, este creată conjunctura atragerii unui alt popor (cu alt teritoriu) într-o linie de evoluție. Dar, spre deosebire de teoriile neoevoluționistilor americani actuali, Eminescu socotea că orice deplasare spațială a liniei filogenetice a progresului produce o înspicare a liniilor evoluționare, astfel că dintr-una apar, 2, 3, 4, etc., linii evoluționare noi. Nația care și-a epuizat potențialul evoluționar natural (resursele teritoriului) nu-și întrerupe linia cu totul. Ea sare într-un stadiu nou (artificial, mecanic), dar faptul acesta provoacă intrarea fatală a unei alte nații și a altui teritoriu într-o linie evoluționară (un sistem de exploatare progresivă a resurselor naturale). În cele din urmă toate națiile vor fi înțrat și vor fi ajuns la un prag de echifinalitate, care însă nu înseamnă epuizarea întregului potențial evoluționar al planetei. Este un exemplu de aplicare a legii entropiei pe care Eminescu o cercetase din scrierile lui Mayer și Helmholtz. Eminescu anticipa astfel legea fertilității descrescânde, conform căreia un ecosistem dat atinge un prag critic dincolo de care nu se mai poate reface și astfel este necesară compensarea deficitului său prin introducerea altui ecosistem într-un regim de exploatare compensatorie a resurselor sale. Orice evoluție deci are contracosturile ei, ne spune Eminescu printr-o strălucită mănuire a legii corelațiunii creșterii și scăderii. Conform acestei legi universale, pentru a cărui descoperire Eminescu îl așează pe Darwin între acele „genii în știință” care se nasc „o dată la o mie de ani”, orice efect de creștere se însoțește cu unul proporțional de scădere.

Dar, ceea ce este și mai interesant, este înțelesul ecologic pe care-l dă Eminescu evoluției. Modelul evoluției istorice este acesta (în viziunea lui) : evoluției unui popor de la studiul agrar la cel industrial atrage după sine antrenarea liniei evoluționară, a unui alt ecosistem și, deci, a unui alt popor agrar. Cu fiecare popor care a „sărit” în stadiul industrial un alt popor agrar este scos din stadiul său natural. Popoarele industriale sunt, în mod fatal forțe de atragere în evoluție a popoarelor agricole. Procesul acesta nu are liniște până ce nu va răscoli toată planeta.

## 6. Legea psihometrică. Polaritate-psihometrică a popoarelor. Elemente de psihometrie etnică

Aplicațiile pe care le dă Eminescu acestei legi „corelațiunii” în domeniul psihometriei popoarelor sunt de cea mai mare surpriză. Referindu-se la turci, poetul scrie : „Era un popor cu mari calități, dar — conform legii corelațiunii creșterii și scăderii descoperită de Darwin — defectele corespunzătoare acelor calități erau egal de mari”. Eminescu formulează, pe temeiul acestei legi universale, legea psihometriei universale, legea psihometriei etnice, după care orice popor are o structură psihometrică binomială. Simplu spus : calitățile sale sunt defectele sale. Într-o exprimare mai explicită : orice popor poartă în matca lui psihometrică odată cu calitățile (virtuțile lui) și corelatele lor negative, care în perioadele critice pot căpăta caracter manifest, astfel că marile calități de ieri apar ca tot atâtea defecte azi. Nu orice defecte, ci unele anume, adică tocmai corelatele invers ale virtuților sale. Așadar, ori de câte ori factori speciali împing un popor, o societate, într-o stare de criză, când, altfel spus, „ecuațiunea socială” se cuprinde în serii proporțional regresive, profilul psihologic al aceluia popor se modifică și el. Transformările acestui profil nu se desfășoară, însă la întâmplare. Conform teoriei de psihometrie etnică asemenea schimbări de profil psihologic se produc pe un ax, un continuu bipolar. Virtutea de la un pol își are corelatul ei negativ (simetric inversat) la celălalt pol. În acest sens, profilul psihologiei colective se preschimbă numai în opusul său, nu într-o altă direcție, la întâmplare, ascultă adică de o lege a polarității psihometrice. Încât putem observa că și în defectele sale un popor își păstrează marca inconfundabilă, specificul, chiar dacă inteligența, caracterul și altruismul sunt componente generice prezente în matca psihomorală a oricărei colectivități etnice.

Ca să poată coborî legea corelațiunii creșterii și scăderii într-o lege de psihometrie culturală, Eminescu trebuise să cunoască legea „numerelor binome”, despre care depun mărturie însemnările sale manuscrise („Toată minunăția constată în împrejurarea că omul nu-și dă seama de proprietatea numerelor binoame”). Așadar, numărul este esența lumii, dar de îndată ce-și face lucrarea în lume, el capătă caracter de număr



binom. „Experiența noastră, scrie el, s-ar putea deci exprima astfel:

$$1 + 2 + 3 + 4 + 5 \dots + x$$

Acest  $x$  rămâne vecinic nedescoperit, precum nu se poate afla decât aproximativ în mai multe sau în mai puține rădăcina pătrată a lui  $7^{\text{ua}}$ . Ce este cu „experiența” omului este și cu seria numerelor: omul trece de la experiențe particulare la alte experiențe particulare (finitudine și determinatie ca și la numărul în șirul de numere), dar trecând dintr-una în alta el acumulează totodată o experiență generală (generică), accede adică la *sensul vieții*. Însă, în chiar trecerea lui se produce o serie de *confirmări*, serie care nu este altceva decât o acumulare de negări

$$1 + 2 + 3 + 4 \dots + x$$

X-ul acesta nu mai este *experiența* lui particulară căci este un număr *general* care *neagă* tot ceea ce-a ajuns până la el sau tinde spre el, fiind cu toate acestea el însuși doar un termen într-o serie, un număr într-un șir, un X oarecare. Iar când vrea „el” însuși să știe cine și ce este, iese și el din sine, coboară adică la condiția unui termen dintr-o serie, a unui număr dintr-un șir, se neagă căci își caută și el un număr *general* care să-l cuprindă dându-i o confirmare în generalitatea lui și o negare în particularitatea lui. Acel general îl neagă, căci l-a epuizat, adică i-a încheiat seria; *cercul* s-a închis, iar dacă vrea să se deschidă, adică să afle ce este și cine este, trebuie s-o ia de la capăt. A devenit deci exact numărul de la început. Toate aceste aspecte definesc esența numărului binom.

Tot așa, specia, bunăoară, este confirmată prin ceea ce *nu este*, adică prin gen. Dar specia este ceva pozitiv în *individ*, însă individul este iarăși un negativ în specie, adică un nedeterminat în sine însuși. (Căci pentru a primi confirmarea generală a speciei trebuie să-și nege determinațiile sale individuale, care sunt totuși unicii săi termeni fenomenologici de existență). Numărul, așadar, are o dublă tendință în el: a) *verticalitate* — tendința de a urca de la ceva determinat la ceva tot mai nedeterminat, mai general; b) *orizontalitate*; în chiar trecerea lui de la o stare la alta se exprimă trecerea de la o determinatie la altă determinatie, de la aceasta la altă ș.a.m.d. Acesta este numărul binom. În el stă și legea corela-

țiunii creșterii și scăderii, dar și legea variației speciilor (deci verticalitate și orizontalitate).

Am reținut deja, până aici, puterea de sinteză a gândului eminescian pe mari întinderi ale spiritului european. Iată, în schiță, câteva dintre cadrele în care gândirea sa a operat sinteze de mare cuprindere:

1. Legea conservării energiei (Mayer);
2. Legea echivalenței muncilor (Ricardo);
3. Legea corelației creșterii și scăderii (Darwin);
4. Legea numerelor binoame;
5. Legea entropiei (Mayer, Helmholtz);
6. Legea a doua a lui Galilei;
7. Legea raportului dintre teritoriu și ginte etc.

În general, Eminescu utilizează în sinteze de gândire aceste legi, în domenii diverse ale științei precum: a) istoria și teoria civilizațiilor; b) antropologie; c) psihometrie etno-culturală; d) economie și sociologie; e) ecologie etc. Eminescu formulează teza după care dacă în seria lor fenomenologică puterile care sunt termenii *ecuației sociale* se transformă din puteri naturale în puteri mecanice, atunci „nația devine nevropatică”; printr-o asemenea idee el utilizează învățămintele unor legi ca cele de mai sus într-o direcție nouă de psihometrie etnică, cum nu mai fusese gândită până la el ca atare.

Când ai  $\frac{t}{t}$  ecuația e deplină, dar când raportul devine, în seria fenomenologică a ecuației  $\frac{t}{t+t}$  atunci „începe de-

cadența”. „Media de consumațiune a indivizilor scade și, împreună cu ea, media vieții lor. Căutând din ce în ce a ușura prin mijloace artificiale producerea obiectelor de subzistență, puterea lor musculară se pierde și recurg la puterea mecanică, puterea lor intelectuală. Nația devine nevropatică (...) cu ci-  
întreținută de inteligență. Nația devine nevropatică (...) cu ci-  
vilizația crește individualismul — deci și egoismul — numărul celor hrăniți din munca socială devine din ce în ce mai mare: numărul trântorilor sociali, numărul celor producători din ce în ce mai mic”. Alături profilul psihometric este legat de „înmulțirea populației”. „Însuși blazarea și corupțiunea simțurilor se naște din înmulțirea populației. Oameni pu-  
tini, pe un teren dat, își pot susține nevestele, rezultă simțirea castității și a căsnicieii, oameni mulți, ce nu le mai pot sus-



ține, ce așteaptă de la ocazie împlinirea fireștilor lor înclinări, pierd această simțire. Este natural apoi ca, această pierdere să treacă și în clasele care nu sunt necesitate /ilizibil/, afară de aceea atâtea femei, ce rămân nemăritate, sunt tot atâtea ocazii pentru căi predispuse de a se abate.

De aici apoi datează degenerarea beletristicii care în masa ei se conformează totdeauna cu timpul. Ori de câte ori, așa-dar, anumite variații cantitative afectează *ecuația socială* (a sumei constante de energie socială) într-un mod semnificativ, rezultă o modificare în configurația sufletească a grupului social (de obicei un popor) și deci transformării în manifestările lui spirituale și sufletești.

Există o multitudine de factori care pot introduce variații psihometrice. Între aceștia, Eminescu izolează sistematic trei: teritorial, populația, sistemul distributiv (sau tipul dominației). Când populația crește peste pragul critic al ecuației sociale, rezultatul atinge direct profilul psiho-moral al acelei societăți).

Trăsăturile precum castitatea, bunăoară, cunosc variații în serii de proporții odată cu înmulțirea populației. Până la un prag, creșterea puterii materiale ține în echilibru creșterea populației și astfel castitatea nu este afectată. De la un prag încolo creșterea populației răstoarnă ecuația socială, iar „simțirea castității și a căsniciei” este direct afectată, urmează serii fenomenologice descrescătoare până la colapsul acelei simțiri. Raporturi curioase de psihometrie scoate Eminescu în privința „inteligenței epocii”, punând-o în relație cu variațiile ecuației sociale. Când aceasta, în seria ei fenomenologică, în timp și spațiu, atinge un prag critic, și trece peste acesta, *inteligența* la rândul ei se preschimbă în *viclenie*, eroismul se preschimbă în aventură, „acomodațiunea” în „lașitate” etc.

O foarte interesantă relație stabilește Eminescu între „vârstele” colective (ale popoarelor) și evoluția lor psihometrică. Și în acest caz, *seria psihometrică* în mișcarea ei evolutivă poate trece de un prag critic, în opusul ei. Într-un manuscris, Eminescu arată cum eroismul se poate transforma în spirit de aventură, acesta se preschimbă cu vârsta în purtare cumpănită, care, mai departe, predispune spre o acomodațiune din care poate ieși foarte ușor lașitate. Iată dar cum *seria*, în evoluția ei, de la tinerețe — eroism la maturitate — cumpănire, trece în opusul ei; *eroism* — spirit de aventură — cumpănire — acomodațiune — *lașitate*. Orice schimbare în *sume de energie* a individului poate răsturna calitatea în corelatul ei

negativ, dacă ecuația sumei constatate de energie trece din seria ei crescătoare în seria ei regresivă. Alteori, factorul care răstoarnă seria socială este revărsarea unei păтури dominante străine în aria societății locale, precum am arătat deja.

Consecința este stricarea profilului psihologic al localnicului. „Ciocoiul ture a fost eristic, cel grec asemenea, cel român, însă, de zece ori mai rău decât cei precedenți.” Defectul urcă printr-un lanț istoric de păтури superpuse culminând la elementul românesc în calitate de agent negativ, de element alcătuitor al noii păтури superpuse. Oricare factor care se arată în stare să afecteze seria prin care se manifestă ecuația socială a sumei constante a puterii de muncă a unui popor, este implicit o cauză de variația psihometrică în viața acelui popor. Între toți factorii — populația, teritoriul, vârsta (colectivă și individuală) — cel mai greu de consecințe psihometrice negative este, în viziunea lui Eminescu, factorul dominației (parazitare) sau cu termenul său: „pătura superpusă”. Pătura superpusă mănuieste un tip special de sistem distributiv în stare să sustragă o parte a energiei sociale păgubind societatea de două ori: prin deficitul creat și prin consecințele în lanț ale acestui deficit (declin economic, declasare socială, degenerare etnică și degradarea profilului psihometric al poporului, cu consecințe incalculabile pentru destinul său).

Este cât se poate de semnificativ că dincolo de variația profilurilor psihometrice în funcție de grupurile etnice, Eminescu socotește că există un număr de componente strategice fundamentale pentru echilibrul psihometriei colective. Acestea sunt, comune speciei umane și Eminescu examinează consecințele pe care le revărsă asupra lor răsturnarea seriei istorice a „ecuațiunii sociale”. În acest sens, putem spune că, în viziunea lui Eminescu, *variația cantitativă a profilului psiho-cultural* (moral) este aceea care introduce diferențierile calitative între diversele profiluri de psihometrie etnică. În al doilea rând, trebuie observat că Eminescu nu leagă aceste calități sau defecte de un presupus substrat etnic innăscut, ci le atrage într-un câmp de explicație economico-sociologică.

Istoriceste, *psihometria etnică* n-are valoarea și forța factorului istoric decât după ce popoarele și-au construit stat, au început a serie etc. Din acest moment psihometria devine un factor istoric, are adică putere de a influența jocul istoriei.

„Cât sunt tinere, popoarele se pierd adesea în direcția de mișcare a unor popoare mai mari, devin instrumentul stomacului etnic al altuia și mor în copilărie, mor ca formă indivi-



duală, ca centru propriu de gravitație. Cum au ajuns a construi un stat, a scrie o limbă, încep a îmbătrâni, devin neadaptabile, au o individualitate mecanică. Ele nu se mai pleacă atât de lesne."

### CAPITOLUL III

#### POPOARE ORIENTALE, POPOARE OCCIDENTALE

##### 1. Popoare salahoriale. De la teoria salariului natural la sociologia pragurilor de sărăcie

Acum 112 ani M. Eminescu își definitivase teoria păturii superpuse (1882), la 80 de ani după apariția operei lui D. Ricardo (Principles of political Economy and Taxation). Multă vreme după apariție, (cam o jumătate de secol), opera lui D. Ricardo a exercitat o influență copleșitoare asupra întregii gândiri economice europene. Germanul List va străpunge hegemonia modelului economic ricardian atât în raport cu lumea întreprinzătorilor americani cât și cu cea a burgheziei germane. Au trecut peste o sută de ani de la încheierea teoriei eminesciene asupra unui „caz” care se abate de la teoria ricardiană și, exceptându-l pe M. Manoilescu, nimeni în acest interval nu s-a oprit sistematic asupra ideilor lui Eminescu. O sută de ani de uitare reprezintă suficient pentru a verifica trăinicia unei teorii. Numai că valorile teoretice (științifice) sunt guvernate de alte legi în istorie decât cele artistice. O valoare artistică este aceeași la o sută, două, trei, o mie, două mii de ani după momentul creației. O teorie științifică se preschimbă însă într-o „valoare istorică” odată cu trecerea timpului. Adică rămâne valoare doar în raport cu epoca în care a fost zămislită. Ceva din „corpul” ei se transmite viitorului dar în cadrul schimbat al altor teorii. În felul acesta paternitatea acelei valori se estompează prin vreme. Dar dacă o valoare teoretică n-a fost „preluată”, n-a fost adică „receptată” la timp, din varii motive, se poate spune că s-a pierdut? Credem că nu. Acea valoare va fi „redescoperită” (cum s-a întâmplat cu invențiile lui Leonardo da Vinci) ori pur și simplu absența ei va expune încă o vreme societatea la erori, care altminteri ar fi putut fi evitate. Să fie aceasta cazul teoriilor

lui Eminescu? Sunt ele, astăzi simple valori istorice, ori încă și păstrează relevanța teoretică? Au fost deja „redescoperite”, teoriile lui? Greu s-ar putea răspunde acestor întrebări căci, deocamdată, cultura română n-are încă o bună conștiință asupra gândirii teoretice eminesciene. Atitudinile față de această parte a operei sale s-au orânduit pe un ax de la polul contestării aprige și al ironiei îngăduitoare, la polul entuziasmelor stridente dar și al atitudinii așezate cu care a început lucrarea dezgropării reliefului teoretic scufundat sub straturile diverselor reacții ideologice. Pentru a-l restitui pe Eminescu — gânditorul teoretic vom apuca o cale pe care umblă, mai cu seamă istoricul. Dar spre deosebire de istoric vom încerca să deslușim „structuri”, nu „evenimente”, sub valul vremii. Așadar, ne spune istoricul de astăzi, al problemei în discuție. L-am evocat pe unul dintre cei mai mari, de la G. Călinescu încoace, pe D. Vatamaniuc, M. Eminescu îl folosește pe D. Ricardo în „demonstrațiile sale”. Aceasta înseamnă că Eminescu avea ceva de „demonstrat” și că în această demonstrație s-a folosit de teoriile lui Ricardo. Care „teorii”? Teoria rentei și teoria „salariului natural” („simbria naturală”, traduce Eminescu), ne spune D. Vatamaniuc (vezi „Eminescu”, Editura Minerva, col. „Universitas”, Buc., 1988, pp. 163—165). Aflăm de la acest istoric-mucenic al eminescianismului teoretic, ce fel de „texte” citează Eminescu, din care operă a lui Ricardo și ce adaugă el textual. De aici încolo începe întrebarea cu privire la semnificațiile „adăugirilor” eminesciene. Ne vom întreba, mai întâi, dacă au mers demonstrațiile lui Eminescu pe linia lui Ricardo, lărgind „geometria” economică ricardiană, sau gândul lui Eminescu se „abate” de la acea linie instituind una diferită? Dacă a luat-o pe un alt „drum” decât cel ricardian, „va fi realizat Eminescu o altă „demonstrație” decât cea ricardiană la noua sa „linie”? Ne vom mărgini doar să „scoatem” la lumină o nouă „structură” teoretică prin care sperăm că se poate zări relieful românesc altfel decât pe ecranul teoriei ricardiene. Asta ar însemna că Eminescu, folosindu-se de teoriile lui Ricardo, a proiectat „cazul” românesc pe un alt ecran teoretic, propriul său „ecran”. Dar să urmărim chestiunea în termenii ei. În legătură cu teoria ricardiană a muncii, Eminescu a păstrat de la Ricardo două elemente: primul se referă la caracterul „productiv” al muncilor, iar, al doilea, se referă la „prețul muncii” sau la ceea ce Ricardo a socotit a fi „salariul natural”. Pe lângă acestea Eminescu se va fi folosit și de teoria rentei. Însă, în esență, el aduce „adău-



girile" sale la teoria valorii (care și are sursa în muncă) și la teoria salariului natural. Care este sursa „adăugirilor” eminesciene? Sunt ele produsul unei simple intuiții de lectură? Reprezintă aceste adăugiri expresia unor simple întrebări și deci a unor îndoieli obișnuite? Sau sunt consecința întâlnirii dintre o teorie (a lui Ricardo) cu o altă „teorie” (a lui Eminescu)? Sperăm să putem convinge cititorii, în cele de pe urmă, că aceasta din urmă este cazul lui Eminescu. *Adăugirile veneau din impactul teoriei eminesciene (implicită, în acest caz) cu teoria ricardiană (explicită).* Istoricul chestiunii ar putea formula rezerve iscate de datarea manuscriselor lui Eminescu. Personal inclin să cred că o atare chestiune are o rezolvare de principiu care nu vine de la istoric. Căci se știe că teoria lui Ricardo a fost totodată „izvor” al teoriei lui Marx și simplă „sursă” supusă de către Marx unei evaluări critice. La alt nivel al construcției (deși „viziunile teoretice” se arată indiferente la „mărimea” clădirilor în care le este dat să „se arate” pe lume), observăm că „adăugirile” lui Marx la teoria ricardiană a muncii (teoria „valorii relative”) vin dinspre teoria lui Marx chiar dacă teoria ricardiană a fost unul din „izvoarele” teoriei marxiste. Dar, în fine, nu vom forța ușile deschise, iar cele închise, așa vor rămâne oricât am bate noi cu speranța că se vor deschide. Să luăm pe rând chestiunile. În legătură cu teoria ricardiană a „salariului natural” Eminescu citează mai mult. Eminescu extrage din capitolul, *Despre salarii*, al lucrării lui Ricardo, următoarea idee: „simbria naturală”, „prețul pe care toți lucrătorii împreună au nevoie pentru a-și ține sufletul și a-și propaga neamul, nici mai mult nici mai puțin” (vezi textul în M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, *Traduceri*, p. 941).

La această idee a lui Ricardo, Eminescu adaugă: „adică un preț care pune pe unii în poziția de a se îmbogăți și de a-și propaga neamul, pe când alții pier de foame, sete și frig” (vezi *Fragmentarium*, p. 150). Să vedem asta este semnificația „îndepărtării” lui Eminescu de Ricardo. Ce anume a impus „abaterea” gândului său de la teoria lui Ricardo? Pentru a ne lămuri să examinăm teoria lui Ricardo cu privire la salarii. După Ricardo există un „salariu natural” care, prin jocul liber al forțelor economice, capătă forma „salariului real” pe care îl descoperim pe piața muncii.

Așa cum există o tendință de egalizare a profiturilor (toate profiturile caută remunerațiile cele mai bune și le evită pe cele scăzute, fuge de ele) tot astfel există, ne spune Ricardo,

și o tendință de egalizare a salariilor în jurul nivelului lor natural (ca toate celelalte prețuri). Care este însă acest preț natural al muncii? Am aflat din definiția de mai sus: este cantitatea de bunuri necesare unui muncitor pentru a subzista și „pentru a-și perpetua rasa”. Principiul „propagării rasei”, exprimat, ca atare, de J. St. Mill (*System of Logic*; din care și citează Eminescu) este, cum vedem raportat de către economiștii englezi la teza „salariului natural”. Orice ar afecta mărimea salariului natural, ne spune D. Ricardo, ar împiedica funcționarea acestui principiu, adică ar bloca reproducerea „rasei” (a neamului în ansamblu).

„Salariul natural” este legat de prețurile alimentelor și al celorlalte mijloace de trai (și subzistență), de care clasa muncitoare are nevoie pentru a se perpetua. Deci, la Ricardo, „prețul natural nu este egal cu un minimum de salariu, ci este mai mult: un preț egal cu noțiunea curentă a standardului de viață” (cf. V. Madgearu, *Curs de economie politică*, p. 359), *salariul minimal este echivalentul unei „subzistențe absolut necesare pentru a duce viața de azi pe mâine” (ibidem).*

*Salariul natural este expresia unui grad social, de bunăstare materială, la care se ridicaseră oamenii. Acum suntem în măsură să remarcăm adevărata „breșă” eminesciană în raport cu sistemul ricardian. Când Eminescu face „adăugirea” lui — „adică un preț care pune pe unii în poziție de a se îmbogăți și de a-și propaga neamul, pe când alții pier de foame, de sete și de frig...” — el se „abate” efectiv de la legea „salariului natural” și propune un alt enunț logic: în lume sunt societăți guvernate de legea salariului natural (adică de legea „standardului de viață”) și societăți guvernate de legea „salariului minim”. Primele își pot „propaga neamul”, celelalte sunt împiedicate să-și propage rasa, (neamul, adică). Această despărțire este valabilă și între neamuri și între clasele unei societăți. Ce anume provoacă o asemenea „diviziune” tragică a „șanselor” de supraviețuire în lume și în lăuntru societăților? Să verificăm răspunsul lui Ricardo referitor la forțele care provoacă variațiile salariului real în jurul salariului natural. În teoria lui Ricardo variațiunea aceasta este explicată prin legea cererii și ofertei. Mecanismul propriu-zis, însă, care determină variația salariului real este creșterea populației. Când populația crește oferta de muncă va crește și ea și astfel salariile scad, ajung mici. Aceasta, mai departe, amenință densitatea populației, care va urma și ea un declin.*



Scăzând populația, scade oferta de muncă și cresc salariile. Nu vom lua în discuție teoria lui Ricardo nefiind aceasta intenția noastră aici. Ne limităm la a constata că teoria ricardiană nu explică de ce populațiile (indiferent de densitățile lor diferențiale) sunt supuse acțiunii a două legi privitoare la salarii: legea salariului natural și legea salariului minim. M. Eminescu a ajuns însă la o teorie proprie, în baza căreia ceea ce reglează nivelul salariului real nu este variația (dinamica) populației ci „sistemul distributiv” existent într-o societate. Într-o societate care poartă povara unei „pături superpușe” (parazitare), subliniază poetul, prețul muncii va fi stabilit, nu la nivelul „salariului natural”, ci la nivelul salariului minim. Cum e posibil? „Veniturile statului”, scrie Eminescu, permise asupra contribuabililor (...), sunt pluta pe care cetățeanul o dă pentru a primi în schimb servicii echivalente. Ce servicii echivalente ne dau Adunările care-și pierd vremea în discuții zadarnice, votând însă cu iușeala aburului legile cele mai importante, care ar trebui mult timp studiate? Ce servicii echivalente pot restitui miniștrii schimbați de treizeci și șase de ori în patru ani de zile? Ce servicii echivalente pot face niște oameni care nu știu nimic afară de Cod și ocupă cu toate acestea funcții de directori de drum de fier, pentru care se cer cunoștințe tehnice? Ce servicii echivalente pot face societății, oameni cu câte patru clase primare deveniți directori de Bancă Națională? Astfel, suma neproportionat de mare care se ia în fiecare an din averea comună, în loc de a se întrebuința la dezvoltarea vieții economice și de cultură a populațiilor, se împarte în *sinecure mari și mici* pentru o *clasă de oameni*, fără știință, fără merit, cari, tocmai pentru că n-am nici una, nici alta, s-au constituit într-o *societate de exploatare* pentru care toate mijloacele de a veni la putere sau de a se menține sunt bune. (...). *Cine suferă mai mult prin această stare de lucruri sunt elementele muncitoare (s.n.) și săpătoare ale națiunii noastre, sunt toți aceia care nu aspiră la privilegii și sinecure ci trăiesc din produsul muncii lor proprii. Tocmai în clasele pozitive ale nației se observă o scădere continuă a averii (s.n.), sub fel de fel de fel de forme ingenioase li se sustrage acestor clase până și cel din urmă ban, pentru a întreține cu el luxul unor nuliități ambițioase, incapabile de muncă, precum sunt incapabile de dreptate și de adevăr...* (Opere, vol. XII, Edit. Academiei, Buc., 1985, p. 19—20).

Scăderea continuă a „averii claselor pozitive” nu este consecința creșterii densității populației, căci în cazul societății românești Eminescu sesizase o stranie abatere de la mecanismul ricardian al creșterii și scăderii „salariului real” în jurul celui natural. La Ricardo salariul și populația se află într-o relație invers proporțională. Eminescu însă va stabili că există societăți, între care cea românească, în care *scăderea salariului real se produce concomitent cu scăderea populației, așa încât populația nu este mecanismul care poate explica variația salariului real în jurul celui natural*. În al doilea rând aceste societăți sunt guvernate sistematic de legea salariului minim, adică *acel salariu care permite oamenilor, cum se exprimă poetul, „să-și ducă zilele de azi pe mâine”*. Această teribilă abatere a „cazului” românesc de la teoria lui Ricardo reclama nu numai o reconstrucție a teoriei „salariului natural” — ceea ce Eminescu n-a făcut, decât în treacăt — ci *elaborarea unei teorii noi, mai largi și total diferită de aceea a lui Ricardo*. Aceasta este teoria „păturii superpușe” și a subviețuirii („pragurilor de sărăcie”, cu un termen actual. Aceasta nu mai are în centru teza „salariului natural” și deci ideea „prețului natural”, ci o altă idee care indică și deslumează o gamă largă de fenomene care alcătuiesc „simptomul elogiului declinului” unei societăți, pe care Eminescu o examinează amplu într-o teorie despre sistemele distributive ale societății. *Mecanismul reglator al vieții unei societăți nu mai este „salariul natural”, ca la Ricardo, și nici populația, ci chiar sistemul distributiv al societății respective*. Acesta este factorul care leagă și desleagă firele destinului colectiv al unui popor.

## 2. Evoluție sau declin? Civilizație și semibarbarie

Nu numai personalitățile, ci și marile colectivități se pot afla în situația tragică de a-și pierde realitatea. Eminescu apreciază, într-un demers de sociologie istorică comparativă, că „epoca lui Matei Basarab” a fost „epoca unei civilizații românești și a unei societăți naturale”. Atunci populația creștuse, se stabilise o „limbă literară comună întregii naționalități române...”, „o unitate ideală cel puțin, a răspânditului popor românesc”. Față de epoca aceasta, în tot secolul al XVIII-lea și într-o parte a celui următor, realul românesc, care intrase „o clipă în ordine și astfel în devenire”, decade,



„revenind la precaritate ontologică ori haos“: „Dar aceasta-i hotelul patrioților de meserie și al străinilor, constată poetul referindu-se la România contemporană cu el. Patria adevărată, patria lui Matei Basarab e săracă și ignorantă. Dacă măcar sănătatea ei fizică și morală n-ar fi adânc atinsă de corupția păturilor de populație (...) așezată deasupra-i.“ (M. Eminescu, Opere, IV, ed. I. Crețu, Editura Cultura Românească, Buc., 1938—1939, p. 128). Cei ce n-au înțeles teoria realului care decade, își pierde, adică, realitatea pe care tocmai o dobândise, l-au acuzat pe poet de paseism, deci de incapacitatea de a se integra vremurilor noi, refugiindu-se în trecut. Dar le și răspunde poetul: „Am regretat de atâtea ori că reacția în sensul adevărat al cuvântului, reacție ca încercare a unei reconstrucții istorice, anterioare fanariotismului, nu mai e cu puțință în România și nu suntem utopiști pentru a cere ce n-ar fi cu puțință nici lui Dumnezeu din cer“ (ibidem, p. 110). Când Eminescu evocă epoca lui Matei Basarab, o face într-o teorie asupra unui real care-și pierde realitatea, se-ntoarce la precaritate ori haos, decade dintr-o devenire pe care tocmai o dobândise. Aceasta este mai mult decât o ruptură, este o împingere înapoi, o pierdere, un declin. Odată cu epoca fanariotă, remarcă poetul, poporul a fost împins în suburbia otomană („măștiina gospodăriei otomane“, cu expresia lui). Apoi, în secolul al XIX-lea, a urmat, cu întreruperi, al doilea stadiu al „devenirii care se pierde în care „patria istorică“ ce tocmai intrase în ordine și devenire; în epoca lui Matei Basarab, a fost împinsă în condiția de „suburbie europeană“.

Față de momentul Matei Basarab, aceste stadii reprezintă în viziunea eminesciană un imens pas înapoi. Dar el nu propune întoarcerea la epoca Basarabilor, ci din contra, propune, în plan teoretic, ca „fiu al secolului al XIX-lea“, a „cita fapte exacte“ și a le da o „formulă generală“, iar în plan practic militează pentru o „relație de compensație“ între popor și clasele guvernante, drept alternativă la fenomenul „păturilor superpuse“ parazitare. Față de epoca lui M. Basarab, când poporul român își făcea singur istoria, acționând ca un *agent unic unitar, ca complex social organic* (popor — oligarhie dinastică), epoca fanariotă deschide era unei istorii comandate, prin instrumentul păturii superpuse, de către „regele Stroussberg“ și de alții aflați în zona Occidentului civilizat.

Eminescu se referă la epoca voievodată, epocă socio-culturală adoptivă, ca la un model (pattern) istoric de evoluție organică. Evenimentele de la 1848 au reprezentat o schimbare, dar nu în direcția și după modelul evoluției organice, ci al „revoluției atlantice“ adică al unei revoluții făcută din nevoile claselor urbane, ale unei burghezii de tip occidental, care însă la noi era foarte slab reprezentată. Ca atare, s-a creat terenul liber pentru infiltrarea unei burghezii străine, uzuriere și comerciale, care a împins apoi societatea într-o direcție artificială, de evoluție neorganică. („Ars trebuia Regulamentul organic și-așa, dar trebuia ars în favorul vechilor instituții românești, nu în favorul bagajului de idei cosmopolite și a priori ale revoluției franceze. Aceasta din urmă a fost o revoluție a burgheziei, deci cu toată ființa și rădăcinile străină de nevoile și trecutul țării noastre de plugari și de păstori“).

Eminescu respinge ideea de întoarcere istorică, dar pledează pentru posibilitatea epocilor adoptive, a resuscitării tradițiilor istorice în programele de reformă și schimbare socială. Deci nu întoarcerea la o „epocă revolută“, ci adoptarea unei epoci-prototip, care să permită claselor guvernante și elitelor să restabilească firele rupte ale istoriei organice, este esența tezei lui Eminescu. Același înțeles răzbate și din critica reformelor liberale, care, în optica poetului, încălcău tradițiile istorice:

„Un alt proiect (din reformele liberale, n.n.) de lege ștergea cincizeci de plaiuri c-o singură trăsătură de condeiu. Dar multe din acestea au istoria lor proprie: unele ascund începuturile legendare ale statului român, unele sunt leagănul vechilor și nouelor noastre oștiri teritoriale și a eroilor. Ce-nseamnă toate acestea în ochii unor oameni, pentru cari România e numai din întâmplare o patrie, cărora formele ei moștenite nu le vorbesc în nici o limbă și nu au nici un înțeles?“ (subl. ns.).

Eminescu respinge politica de reforme „cari nu țin seamă nici de datina țării, nici de aptitudinile poporului, nici de trecut...“ Progresul nu se reduce la simple reforme făcute din condei și cu reformele juridice artificiale, strict raționaliste (schimbarea formelor), ci constă în „excedentul valorii producției peste consumațiune (...)“. Să presupunem că am făcut mari progrese, fără a o admite. Aceste progrese sunt lipsite de orice merit, căci au constatat mai mult decât au produs, ba simulacre, forme goale ale culturii străine, fără nici



un fel de fond, beșici de săpun, căci plesnind nimeni n-ar simți lipsa lor decât bugetofagii, iată progresul făcut" (subl. ns.).

Și drept dovadă peremptorie a acestei „formule generale” asupra progresului, Eminescu ne oferă studiul intitulat *Progresul mortalității poporului român*, bazat pe statistici demografice comparative, în încheierea căruia spune: „E o vorbă, că sistemele trec, popoarele rămân”. Iată contrariul, căci ca la noi la nimenea. La noi poporul trece și sistemul patriotismului de industrie rămâne.”

Eminescu inaugurează în „sociologia noastră cercetarea pozitivă a progreselor, negative. El lansează termenul de „semibarbarie”, cu intenția de a sugera că popoarele din sud-estul Europei fuseseră împinse iarăși „sub vreme”, cum ar zice cronicarul, în starea de „clase exploatare”, salahorizate. În această arie, regimurile politice servesc interesele unor „pături superpuse”, ale unor grupuri, care-și făuresc „formule socio-politice” de extorcare a plusprodusului spre a fi utilizat în afaceri speculative, ori pentru a susține costurile unui mod de viață împrumutat și a unor organizații extrem de costisitoare și agrare total neproductive.

Eminescu, dă o formulare clară distincției, care se va adânci pe firul gândirii sale, dintre civilizație și „semibarbarie”, cele două specii de societăți istorice înălțate pe scena Europei. Această precizare, făcută în focul polemicii cu frații Nădejde, este rezultatul întregii sale activități de cercetare istorică și empirică. El arată că între „organizarea raționalistă” (citește artificială, impusă din afară) și „organizarea mai naturală”, rezultat al unei cauzalități organice a devenirii istorice a societăților, există o mare deosebire. Acest al doilea tip de organizare ar fi specific pentru „civilizație”, pentru *societatea apuseană*, iar primul pentru *societățile orientale*, adică pentru societățile aduse (coborâte) în stadiul „semibarbariei”. Eminescu nu este de acord cu ideea, împărtășită și de frații Nădejde, că, în sine, „organizarea bazată pe capital” ar fi „cauza mizeriei”. Capitalul generează exploatare, dar nu mizerie, sub forma unei întregi game de procese ale degradării sociale, sprijinite toate pe *decăderea economică*. În Apus, organizarea bazată pe capital n-a antrenat decăderea economică, ci dimpotrivă, și atunci, spune Eminescu, trebuie căutată adevărata cauză specifică, aceea care generează întâi decăderea economică și apoi, în strânsă dependență

de aceasta, degradarea morală, religioasă, culturală și chiar degenerarea biologică.

„Nouă ni se pare că adevărata cauză a mizeriei e cu totul altundeva (decât în organizarea bazată pe capital și pe proprietate, așa cum spun frații Nădejde, în broșura lor — n.ns.), că ea e în caracterul întregii dezvoltări liberale, începute în secolul trecut, că-și are temeiul în organizarea raționalistă în locul vechei organizări mai naturale (...). Sunt aci mii și mii de oameni cari nu compensează prin nimic munca societății ce-i susține, care în schimbul a patru clase primare sau a Codului Boerescu, învățat pe dinafară, iau de la nație în puterea organizării lor în societate de exploatare zeci de mii de franci ca retribuțiuni anuale. Trebuințele aristocratice ale plebei ignorate, ale plebei liberale, intelectual sterpe și moralicește decăzute, iată ceea ce apasă asupra poporului. Această presiune nu ar exercita-o nici capitalul moștenit, nici cel câștigat, prin muncă proprie (s.u.) Acesta e, din contra, totdeauna la dispoziția muncitorului, căci dacă n-ar fi ar rămâne improductiv.

Dacă socialiștii români ar face bine să cerceteze sub câte forme bugetare, fie ale comunei, ale județului, ale statului, se escamotează și cel din urmă ban câștigat de omul din popor prin muncă, pentru a hrăni cu el clasa de postulanți și de ambițioși de rând cari trăiesc din fondul mizeriei comune, fără nici o compensație pentru aproapele lor, atunci s-ar convinge că răul la noi este cu totul de altă natură.”

„La noi mizeria e produsă în mod artificial, prin introducerea unor organizații și a unor legi străine nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a țării, organizație care costă prea scump și nu produce nimic” (subl. ns.).

Așadar, prin evoluție organică Eminescu înțelege acea dezvoltare bazată pe o legătură organică între popor și clasele superioare, adică pe un raport de compensație în care poporul produce avuția, iar pătura superioară produce forma de organizare, inteligența, cultura și acele „înlesniri de civilizație” necesare toate pentru a susține un raport economic pozitiv, în care beneficiile să depășească costurile. Raportul de capital permite, după Eminescu, un atare mod de organizare socială. În Europa de sud-est predomină, însă, o „organizare rațională”, bazată pe un raport de „superpunere”, în care consumul depășește producția, iar pătura de sus se organizează într-o „societate de exploatare” fără relații organice cu societatea reală, și deci fără un raport economic pozitiv, de com-



pensație. De aceea modelul analitic pentru „suburbie“ trebuie să fie altul decât cel specific ariilor metropolitane. Indiferent însă de arie, Eminescu este ferm în a situa civilizațiile și culturile într-un raport de dependență față de economie :

„Economistii observă (...) că însuși sistemele religioase, oricât de vechi și întemeiate pe natura morală a oamenilor, suferă modificări, ba se sting chiar și sunt înlocuite prin altele în urma unei mari decadente economice, care e întotdeauna însoțită sau urmată de o mare decadentă morală“.

„Suntem departe de a lăuda inferioritatea condiției sociale a țaranului în timpul „Regulamentului“, departe de a dori ca starea veche de lucruri să se mai reîntoarcă în ceea ce privește inconvenientele ei. Dar întrucât privește dezvoltarea normală, naturală a poporului nostru, întrucât privește proporția suportabilă între greutățile ce el purta și buna stare ce rezulta ca beneficiu din acele greutăți, orbi am fi și nedrepti către părinții noștri dacă n-am constata că aceea stare este mult, cu mult mai bună pentru poporul de jos decât cea actuală. Departe suntem de-a ne face *laudatores temporis acti*. Defectul principal al organizării vechi era că nu ținea seama îndeajuns de clasa de mijloc ; dar țaranul și proprietarul mare se aflau amândoi bine (...) fiind într-un contact perpetuu între ei (...). Putem zice că și boierul vechi era țărănoi și țaranul vechi avea un fel de mândrie boierească în el. De când însă cu emigrațiunea în străinătate, cu contractarea de obiceiuri străine și costisitoare, de când cu absenteismul la care sunt supuse în mod egal toate clasele dirigente la noi, începând cu părinții bisericii și sfârșind cu caradalele, raportul vechiu a trebuit să se strice (...). Nu mai există altă deosebire între oameni decât cea pe care o stabilește banul, oricum ar fi câștigat...” (subl. ns.).

Deci e clar că la Eminescu nu este vorba despre un așa-zis paseism, ci despre o anumită concepție asupra tipurilor de societăți. Societățile sunt de două tipuri : „naturale“, organice și „artificiale“, imitative. În cele naturale acționează o lege de bază, și anume legea „proporționalelor dinamice“ (care este o lege universală la Eminescu). Viciul fundamental al societății vechi era acela că „nu ținea seamă îndeajuns de clasa mijlocie“, ceea ce împiedica realizarea efectelor depline ale legii „proporționalelor dinamice“. O altă expresie a acestei legi este raportul economic pozitiv între clasa productivă și clasa superioară, în baza căruia este absolut necesară o „proporție suportabilă între greutățile ce poporul poartă și bună-

starea ce rezultă, ca beneficiu, din acele greutăți“. Aceasta ar reprezenta un semn al progresului de civilizație materială și morală, căci la Eminescu o „decadentă economică e însoțită sau urmată totdeauna de o mare decadentă morală“.

Utilizând metoda comparativ-istorică, Eminescu demonstrează că imediat după epoca lui Matei Basarab, în țările române începe era „societății artificiale“, în care acțiunea legii „proporționalelor dinamice“ este blocată prin instaurarea unui raport economic negativ între clasele de bază și pătura superpusă fanariotă. Rezultatul instaurării acestui tip de societate este manifestarea unei serii istorice (de procese) cu semn negativ. Contribuția majoră a lui Eminescu constă însă în cercetarea pozitivă a celui de-al doilea stadiu al seriei istorice negative, și anume cel în care poporul român este împins din suburbia imperiului în suburbia Occidentului. Teza sa de bază este că o dată cu epoca modernă axa gravității noastre se schimbă, fiind împinși în suburbia occidentală. Agentul care a realizat această transgresiune a fost sistemul de exploatare fiscal-comercială. El a instaurat o oligarhie lumpenburgheză, aservind țara întâi „regelui Stroussberg“ (deci agenților sistemului comercial european). În acest sens este pusă problema drumurilor de fier, precum și cea a influenței austriece și chiar occidentale. Analiza lui Eminescu este contribuția *avant la lettre* la o teorie a acumulării mondiale, cu specificarea locului și rolului „periferiei“, așa cum tot el a formulat primul teoria spațiului „periferial“, precum și teoria diferenței dintre societățile capitaliste dezvoltate și cele „artificiale“, din periferia Occidentului. Eminescu demonstrează că adevărata cauză a decadentei noastre nu este capitalul, ci pătura superpusă cu sistemul ei de raporturi negative pe care le întreține cu poporul.

### 3. Metropola și periferia. Suburbiile istoriei

Adevăratul raport de capital permite funcționarea unui raport organic între clase și totodată dezvoltarea unui raport economic pozitiv în care funcționează „proporționala dinamică“ producție-bunăstare. Teoriile acumulării mondiale a capitalului și teoria schimbului inegal între economiile naționale vin să-i dea dreptate lui Eminescu și nu fraților Nădejde. Într-adevăr, în metropole funcționează o proporționalitate directă între dezvoltarea forțelor productive și rata salariului.



Această situație a fost larg cercetată și ea a stat la baza formulării legii scăderii tendențiale a ratei profitului (adică o proporționalitate inversă între dezvoltarea forțelor productive și rata profitului), ceea ce încă o dată confirmă faptul că un *quantum istoric progresiv* al profilului era orientat spre dezvoltarea internă, spre creștere și progres și nu spre consum. În „periferie” însă, așa cum arată Samir Amin, această lege nu acționează; în speță, între dezvoltarea forțelor productive (acumularea capitalului) și rata salariilor este o relație invers proporțională. Deci, Raportul organic a fost rupt sub acțiunea sistematică a unui ansamblu de factori. Eminescu a elaborat teoria „societății artificiale”, dezvoltând raportul istoric negativ care se statornicește, într-o atare societate, între „păturile superpuse” și poporul producător care este, cum ar zice teoreticienii „capitalismului periferial”, „marginalizat”, adică scos tot mai mult din civilizație și expus acțiunii directe a legilor naturii: creșterea mortalității, scăderea duratei vieții, degenerarea fizică însoțită de cea morală (decă un masiv proces deculturativ). Rapoartele de teren pe care le folosește Eminescu sunt deosebit de concludente în această direcție: ele atestă intensificarea consumului de alcool, degenerarea fizică, creșterea mortalității etc. De la un anumit prag, această lege devine distructivă chiar pentru reproducerea sistemului ca sistem *minimal*. Astfel că o dată cu decadența populației Eminescu constată, totodată, și regresivitatea potențialului economico-productiv, deci a *quantumului* de forțe productive ale societății. Așadar, un alt aspect al funcționării raportului economic negativ, deci al abaterii de la *legea metropolitană a capitalului*, este faptul că, în „periferie”, se instaurează o tendință de scădere progresivă a capitalului, adică o decapitalizare progresivă, concomitent cu, iată paradoxul, o relativă creștere a ratei profitului în favoarea „păturii superpuse” (xenocrate). Acest lucru se explică prin adâncirea exploatarei poporului, scăderea nivelului său de venituri (decă o cădere în „scara salariilor”) și transformarea economiei interne în economie exportatoare de cereale.

Acest proces este echivalent cu transgresivitatea țării din suburbia otomană în suburbia central-europeană (capitalul german, austriac și maghiar, englez și francez). Cu aceasta, Eminescu plasează influențele culturale în lumina lor adevărată. Ele nu aduc obligatoriu un plus de civilizație, cum va susține Lovinescu mai târziu, căci pot funcționa pur și simplu ca un

mecanism de acționare, de susținere a raporturilor istorice negative (între metropolă și periferie).

Eminescu demonstrează faptul că beneficiile realizate de pătura superpusă se datorează organismului economic internațional, adică sistemului de raporturi economice negative dintre economiile central-europene și economiile naționale, sud-est europene, în genere, sistem în care este împinsă și țara noastră *prin jocul raporturilor pur politice*.

Eminescu sesizase adevărata față a raporturilor politice în sistemul suburbial-european (instrument de „acumulare dependentă”, adică de îmbogățire a păturii superpuse și de scurgere a plusprodusului către economiile metropolitane). Înarmat cu metodele sociologiei pozitive, Eminescu dezvoltă rezultatele cercetărilor sale, deosebit de concludente pentru teoria cauzei specific-orientale a împingerii poporului în starea de „semibarbarie”.

„Am cunoscut patrioți (...) cari luau ierbărit pentru găini de la țărani, ierbărit calculat în bani și tradus în muncă. Am cunoscut liberali cari pentru pășunea unei oi cereau fructul de la patru oi. Economicește absurd, dară aceste pretenții absurde se traduceau în cerere de bani, cerere de bani în prestațiuni calculate pe prețuri de batjocură (...). Astfel poporul înțeles, dar încolo sănătos și foarte inteligent, e dat în prada tuturor acelor cari știau a înșira două slove pe hârtie și-l încadrau în paragraful unui drept formal, copiat de la popoarele civilizate și la redactarea căruia alte trebuințe, alt neam de oameni, alte condiții economice prezidaseră. Capitalul, cel puțin cel mobilier, avea înainte un caracter istoric tradițional și personal. Legăturile între boieri și țărani erau istorice, tradiționale și personale” (subl. ns.).

În Europa centrală și occidentală (Anglia, Franța) sau în alte societăți istorice (republicile venețiene, Imperiul Roman etc.) se dezvoltă societăți naturale în care funcționează raporturi organice între popor și păturile superioare, raporturi economice pozitive, de compensație, și acționează principiul „proporționalei dinamice” ca lege „naturală” a istoriei omenirii. În contrapozitie cu aceste tipuri societale globale, societatea din sud-estul Europei este de un alt tip: „este artificială”, exploatată de o pătură superpusă, „orbitală” și cosmopolită în cultură, neistorică în forme (forme goale), negativă sub raportul civilizației economice etc. El prezintă, tot comparativ, raportul organic și compensativ, bazat pe identitatea etnică, culturală, națională dintre țaran și boier, ca







sibil acest lucru este necesar, însă un raport de compensație între clasele societății, astfel încât nici una să nu consume fără a oferi ceva în compensație. Când acest raport este tulburat se manifestă seria de procese care instaurează un curent istoric negativ ce duce societățile artificiale la decadentă morală și la degradarea rasei, deci la dispariția poporului respectiv.

Eminescu nu este un evoluționist de școală tradițională, întrucât el consemnează chiar pe seria istoriei europene ruperea lanțului evoluției. Stadiile devenirii istorice nu sunt obligatoriu evolutive, ci pot consemna și perioade regresive, în care evoluția este întreruptă. Popoarele care intră într-un atare curent al istoriei vor trece de la „barbarie”, nu la civilizație, ci la „semibarbarie”, care nu mai este nici „barbarie” (stare natural-organică a societății omenesti corespunzând stadiului anterior trecerii la civilizație), dar nu este nici civilizație, este o a treia stare: „semibarbarie”, în care:

„...avem numai viciile civilizației pe de o parte, numai viciile barbariei pe de altă. „Semibarbari”, iată termenul tehnic pentru starea noastră (...); această stare e de o sută de ori mai rea decât barbaria, nevorbind de răutatea ei în alăturarea cu adevărata civilizație (...). Există țară în Europa în care descreșterea populației să fie atât de mare ca la noi? Văzutu-s-au o descompunere a obiectelor casnice și publice în gradul în care există la noi?”

„Dar întrebe-se Alecsandri ce-a câștigat cu operele lui (...) și câți l-au citit? Întrebe-se Odobescu și Hajdeu câți cititori află în România (...) Pentru pătura superpusă (...) de la noi nu există nici limbă, nici știință, nici literatură românească.”

„Pe deasupra poporului nostru s-a superpus o pătură străină, fără tradiții, fără patrie hotărâtă, fără naționalitate hotărâtă, care ne-a escamotat lucrul cel mai scump pe care un popor îl are: *simțul său istoric*, simțul de dezvoltare continuă și organică, acel simț pentru care în fiecare an avem o zi mare: „Moșii”.

„Moșii-patriei, moșia-patrie, cu orânduiele lor bune și drepte, cu limba lor spornică și bogată, cu moștenirea lor intelectuală și socială întemeiată pe o mare epocă eroică și pe o dezvoltare normală și sănătoasă, iată ceea ce nu mai avem...”

„Semibarbaria e o stare de degradare, de regres, este coruperea unui popor primitiv prin viciile unei civilizații străine. Un popor barbar e bunăoară religios. Civilizația lui religioasă adevărată vine atunci când, prin progresul lent al

propriei sale maniere de a vedea în materii religioase, credințele formale, adesea superstițioase, se schimbă în convingeri morale. Dar când el admite de la alt popor numai ștergerea credinței formale fără a o înlocui prin *convingere morală*, și religioasă, el rămâne și fără una și fără alta; are numai răul civilizației și răul barbariei, e semibarbar.

Un popor barbar își are industria lui de case, meseriile lui, activitatea lui economică sănătoasă, deși primitivă poate. Când el, în loc de a da dezvoltare propriei sale munci, cumpără obiecte gata de la străini, fără a învăța cum să devie el însuși în stare de-a le produce, e semibarbar. Civilizația adevărată a unui popor constă nu în adoptarea cu deridicată de legi, forme, instituții, etichete, haine străine. Ea constă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană, generală, accesibilă tuturor oamenilor în același grad și în același chip, ci fiecare popor își are civilizația sa proprie, deși în ea intră o mulțime de elemente comune și altor popoare. Există deci o civilizație franceză, una engleză, una germană, una italiană. Nu există însă o civilizație română, și dacă sunt începuturi, ele sunt cu totul individuale și n-au a face nimic cu dezvoltarea generală a lucrurilor. Trecerea adevărată nu e de la barbarie la semibarbarie, ci asta e o trecere spre rău, ci de la barbarie la civilizația adevărată. *Semibarbaria nu este o stare organică sau necesară, ci e o boală, un regres, o stare de slăbiciune și mizerie*. Dacă pe acest pământ va exista vreodată o civilizație adevărată, va fi aceea ce va răsări din elementele civilizatorii vechi. Nu de greco-bulgara (...) secolurilor fanarioților se va lega progresul limbei noastre, ci de începuturile sănătoase ale unui Urech sau Miron Costin, nu de traducerea de legi străine atarnă civilizația juridică, ci de perfecționarea și completarea vechilor și propriilor începuturi de legislație și viață juridică. Din rădăcini proprii, în adâncime proprii, răsare civilizația adevărată a unui popor barbar; nu din maimuțarea obiceiurilor străine, a limbilor străine...” Semibarbaria nu este dar un progres, ci un regres din punctul de vedere național și politic.

Putem, așadar, să considerăm că Eminescu este adeptul unei sociologii de concepție dinamică nouă, care ne oferă un instrument analitic ce servește pentru studierea situațiilor în care seria faptelor istorice negative, prin care se manifestă progresul (în sens hegelian), capătă o intensitate și o extensie dramatice, neîntâlnite în „centrul sistemelor mondiale”. Teo-



ria separării dialecticii negative de cea pozitivă în cadre spațial-geografice este, după știința noastră, o teorie nouă, așa cum analiza formelor de exploatare în care munca se separă de supramuncă tot în cadre spațiale a fost realizată, pentru prima dată de Bălcescu, de la care Marx a preluat-o, prin intermediul lui Elias Regnault, în teoria sa generală a căilor de acumulare a capitalului.

„Astăzi capitalul e impersonal. O moșie străveche încape pe mâna unui patriot, în genere străin de origine, care caută să scoată lapte din piatră (...). Omul este pentru el nu un compatriot, nu un conațional, un ostaș sau cetățean; e un instrument de muncă, o vită trebuitoare pentru un timp mărginit, până ce o vinde sau o rearendă altuia moșia...”

„Care e cauza tuturor relelor acestora? Declasarea, nepotrivirea organizației sociale cu starea economică și cu stadiul de cultură al poporului. Se ia, i se tot ia și lui nu i se dă nimic în schimb. Pripă cu care s-au introdus reformele, nețemeinicia lor, libertatea dată miilor de Caradele de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare...” (subln. ns.)

Apare, iată, sensul gherist al regimului neoibag, care îmbină libertatea noului oligarh de a exploata cu libertatea țaranului de a-și vinde munca, în care însă nu sunt stipulate și obligațiile proprietarului de a oferi ceva în schimbul muncii primite, și nici dreptul țaranului de a cere aceste compensații. Deci libertatea totală pentru unii și obligații, supunere totală, pentru ceilalți, cum zice Eminescu. În Occident reformele își aveau temei intern, în Răsărit ele sunt fără temei economic (tipul de producție) și cultural (cultura muncii industriale e absentă) intern. Ele au doar întemeiere politică, deci răspund violenței, arbitrarului și coerciției, celor mai pure.

„...lefuri și sinecuri, întreprinderi fără capăt, lucrări costisitoare, fără nici un folos direct pentru mese, sutele de vagoane făcute pentru a introduce în țară mii de consumatori străini, împreună cu mărfurile lor, c-un cuvânt lipsa de sentiment de rasă, lipsa de solidaritate între popor și clasele dirigente, recrutate din Căriagdii și Basmanții, lipsa de simț istoric și național ne-au dus unde suntem și au prefăcut o țară veche cu trecutul ei cinstit, în datinele ei oneste, într-un han de oaspeți străini, în care toată organizația s-au făcut în favorul străinilor și pentru a le face traiul cât de neted și de moale în fața nimănui, căci numai ca firmă mai e a noastră. Noi nu suntem contra îmbogățirii celor ce vin și se așază în

țară. Cu timpul vor deveni poate cetățeni buni ai acestui stat. Dar ca de dragul lor să ucidem oamenii noștri proprii, ca de dragul luxului, desfătărilor și înlesnirilor de trai să compromitem existența fizică și morală a rasei române, iată ceea ce e nequzit și neînțeles.” (s. n.).

Așadar, concepția eminesciană despre devenirea istorică a popoarelor și a culturilor este străină de viziunea evoluționismului uniliniar, plat și abstract. Chiar și în cazul în care se referă la o devenire normală a societăților el arată că „întoarcerea la trecut” nu este decât o „întoarcere parțială”.

„Semibarbaria, scrie el (...), e o școală produsă prin mediu străin (...). Deci orice civilizație adevărată nu poate consta decât într-o parțială întoarcere la trecut, la elementele lui bune, sănătoase, proprii de dezvoltare”. Așadar, societățile au un „potențial” propriu de dezvoltare, prezent în toate compartimentele existenței lor istorice: în limbă, în credință, în cutume, în sistemele muncii, ale producției etc. Toate acestea sunt forțele productive acumulate ale societății. Trecerea la civilizație presupune dezvoltarea lor organică. Or, în societățile artificiale are loc un fenomen de regresare a forțelor productive, de decadentă a economiei și a culturii. Acesta este un proces regresiv care duce la „dispariția popoarelor” și a culturilor lor istorice. Modul de utilizare a potențialului acumulat de om poate duce la progres, dar și la regres istoric. În viziunea lui Eminescu, exploatarea capitalistă fiscal-comercială, parazită și prădalnică, duce la dispariția popoarelor; dacă nu este întreruptă pe căi evoluționare sau, dacă e prea târziu, pe căi revoluționare.

„...Oriunde manufactura dispare, precum dispar la noi pe zi ce merge industriile de casă și meseriile, și unde crește necesitatea de-a exporta produsele, într-o formă crudă, nepregătită, omul recade în barbarie. În asemenea țări averea scade an cu an, scăzând neconținut și valoarea omului...”

„Și când o rasă a căzut prin ineptii economice, atunci i se scoate ponosul ca o leneșă, fatalistă, ignorantă (...) Turcii sunt moametani și fataliști, incapabili de a face concurență englezilor și împrejurările acestea ni se citează ca cauze a slăbiciunii lor crescânde. Cu toate acestea acum o sută de ani turcii aveau aceeași religie și comerțul cu ei era unul din cele mai căutate (...) etc. De religii deosebite și de origini deosebite, sub alte clime și latitudini geografice, statele omenești se aseamănă numai decât de îndată ce li se retrage puțința de-a diversifica și-a înmulți ocupațiile cetățenilor,



de-a le da puțința de-a se dezvolta orice individualitate. Mărginiți apoi numai la agricultură, au trebuit să-și exporte produsele în forma cea mai crudă, lucrul prin care pământul ostenește, productivitatea scade, venitul muncii devine din ce în ce mai mic. Activitatea industrială ne lipsește, lipsește piața în care brațele să se ofere și să găsească întrebuințare". (subl. ns.).

Eminescu nu cerea întoarcerea la „barbarie“ (întemeiata pe „agricultura de subzistență“, pe meserii etc., etc.), ci înaintarea spre civilizația Apusului. În acest imperativ el, cel care deschidea o nouă serie în cultura românească, „cultura critică“, se întâlnea într-un punct esențial cu imperativul înaintării întru civilizația Apusului, format de pașoptiști.

Ideea centrală a doctrinei sociologice a lui Eminescu, pivotul gândirii sale științifice, este aceea că evoluția nu poate merge decât de la „semibarbarie“ întru civilizație și nu către barbarie. Nici regresul nu este o „întoarcere“ în timpul istoric (absurditate pe care nu i-am putea-o atribui poetului decât ori din neștiință ori cu rea credință), ci este o altă linie a istoriei, care deși nu înseamnă progres, civilizație, nu este însă nici o întoarcere la stări apuse, ci un mers spre mizerie. Așadar, Eminescu este un sociolog al progresului, care tocmai pentru că era adeptul unei asemenea concepții a putut dezvoltării tragicul regres al popoarelor supuse exploatarei parazitare și prădalnice.

Ca sociolog al înaintării întru civilizație el a gândit tocmai căile progresului istoric, proprii aceluia veac: a. organizarea muncii; b. crearea și apărarea industriei și c. raporturi sociale de compensație între clasele de sus și poporul producător. Numai pe baza unei economii prospere se poate ridica o civilizație. Astfel, calea istoriei va căpăta o altă direcție, care duce popoarele din „barbarie“ în „semibarbarie“.

Eminescu a redat culturii și poporului român marea sinteză la răscrucea acestui mileniu, sinteză care cuprinde toate înțelesurile câte se află în cuprinsul întreg al culturii românești adusă până la acest prag de istorie. Rare, deși nu puține din cele care există, sunt acele culturi care „s-au rostit“ pe ele în creația toată, vastă și complexă a unei personalități exemplare, care devine astfel „omul deplin“ al acelor culturi. Născută de gândirea lui Eminescu, sociologia pozitivă românească ni se înfățișează ca prima mare sinteză științifică, teoretică-reflexivă românească, asupra societății și civilizației moderne.

#### 4. Două linii istorice

Când o tendință apare în istorie, ea „se accentuează spre un maximum“. Cel ce o întrezărește poate să și prevadă anumite fenomene istorice. Eminescu acordă o atenție specială fenomenelor de „producție civilizatorie“, de organizare socială etc., singurele care mijlocesc „împlinirea neamului“, a „rasei“. Fenomenele civilizatorii se încadrează în istoria mare, naturală și normală a popoarelor. Există însă fenomene care antrenează efecte negative pentru neamul întreg, distrug rasa; acestea toate coboară popoarele în „subistorie“, în „istoria suburbială“. Asemenea procese aruncă neamuri întregi în „semibarbarie“. Răul barbariei este amplificat de „relele civilizației“.

M. Eminescu face distincție între cele două linii ale istoriei și astfel părăsește fără regret teoria care atribuia omului o singură linie de evoluție. Temeiul judecăților sale este neamul ca organism al istoriei. Scurta însemnare eminesciană la textul excerptat din Nicardo, privind salariul natural, la care tocmai ne-am referit, este revelatorie în privința sensului pe care Eminescu îl atribuie istoriei. „Simbria naturală“ (salariul natural), precizează Eminescu, este „prețul care pune pe unii în poziția de a se îmbogăți și de a-și propaga neamul, pe când alții pier de foame, sete și frig“ (Traduceri, vol. XIV, p. 941). Ce semnificație are această adăugire pentru înțelegerea istoriei? Eminescu observă că există societăți guvernate de legea salariului natural (acestea alcătuiesc un mediu de viață în care permite „propagarea neamului“) și societăți guvernate de legea salariului de subvițuire care, din această pricină, se află sub primejdia degradării și chiar a dispariției. Prin urmare există o istorie naturală, pozitivă, care face posibilă funcționarea legii salariului natural și deci propagarea neamului în istorie (factorii istorici în acest caz provoacă o îndepărtare a salariilor reale de salariul natural). Există însă și o altfel de linie a istoriei a cărei desfășurare împinge neamurile la subvițuire, provoacă o îndepărtare maximală a salariului real de salariul natural, astfel că acele societăți „merg“ pe firul unei istorii subierbiale, care poate distruge popoare întregi, adică le aduce pieirea. Cele 2 legi au mecanisme diferite de manifestare. Legea lui Ricardo se bazează pe cerere și ofertă ca regulator al populațiilor. Legea salariului de subvițuire ține mai degrabă de acele sisteme distributive a căror împovărare deviază oferta atât de mult încât o parte a popu-



lației va fi coborâtă într-un deficit cronic al ofertei de hrană. Aceste sisteme distributive se află sub controlul exclusiv al guvernanților, ceea ce le îngăduie să stabilească prețul muncii cu mult sub nivelul salariului natural, adică la nivelul unui salariu de subvițuire.

Prin urmare, scăderea averii „claselor pozitive” nu este consecința creșterii „densității populației”. Dacă la Ricardo, salariul și populația sunt în raporturi invers proporționale, la Eminescu, amândouă scad: și salariul și populația, când ar trebui ca dacă scade salariul să fi avut în fundal un fenomen de creștere a populației. Or în cazul unor țări ca România salariile scad odată cu populația. Eminescu acordă neamului o poziție cardinală în teoriile lui, inclusiv în scrierile de filosofie istoriei.

Pentru Eminescu, călăuza în „labirintul istoriei” trebuie să fie „individualitatea caracteristică și internă a poporului însuși.”

„...Individualitate — aceasta trebuie înțeleasă și trebuie înțeles, totodată, că combinările sale cu întâmplările timpului sunt organice și conforme cu individualitatea însăși.”

Urmând un asemenea principiu călăuzitor, Eminescu observă, din studiul istoriei, că există două tipuri de combinații între „individualitatea poporului” și „întâmplările timpului”:

a) combinații organice, conforme cu individualitatea poporului care duc la propagarea neamurilor și deci la afirmarea popoarelor;

b) combinații neorganice, potrivnice acestor individualități, care opresc progresul unui popor, coborându-l în subistorie.

Iată de ce, utilizarea în cercetările sociale și istorice, a unei „unități de măsurare” străină de spiritul poporului este o cauză a falsificării adevărului istoric. „Varga măsurătoarei am luat-o de la străini”, zice Eminescu, referindu-se la analizele sociale, economice și istorice din România. „...Societatea noastră semidocă ocupă o sferă falsă față cu sfera în care se află realitatea de la noi.”

Cele două „sfere”, așadar, se află în relație de înstrăinare reciprocă. Nici una nu se poate și nici nu vrea să se recunoască în cealaltă. În sensul acesta, Eminescu face constatarea că „neamurile”, „națiunile” sunt spiritualicește organice, nu pot fi altfel.

În schimb, „societățile” pot fi „artificiale”, semibarbare, „semidocă” etc., pentru că, istoricește, clasa de sus, sau „țara

legală” se întâmplă adesea să se rupă cu totul de „poporul de jos”, de „țara reală”. Națiunea sau neamul, în aceste cazuri, nu se poate recunoaște în guvernanții ei, care s-au constituit într-o pătură de consum și de lux, adică s-a superpus, pur și simplu, poporului însuși, ca ansamblu de „clase pozitive” („producătoare” în ordine fizică și intelectuală). Iată de ce noțiunea cea mai importantă, crucială pentru înțelegerea lucrărilor, din analizele lui Eminescu, este cea de „pătură superpusă”. Cu cercetarea acesteia se atinge miezul gândirii sociologice eminesciene.

##### 5. Statele demagogice și decăderea popoarelor. Instrumentul pe care-l folosesc păturile superpuse pentru a menține popoare întregi în starea de semi- barbarie este statul

Ideea despre stat se află, iată, în miezul oricărei ontologii istorice. Teoria statului este, într-un fel, o punte pe care se trece de la ontologie la sociologie. Este necesar, de aceea, să examinăm utilizările pe care le-a dat Eminescu ideii de stat.

Este contractualist sau organicist Eminescu în concepția despre stat? Iată o întrebare la care nu se poate da ușor un răspuns. Dacă ținem seama că în concepțiile organiciste „civitatea era opera individuală și fapt de conducător social”, pe când în „contractualismul modern devine operă socială și obiectivare în sensul depersonalizării”, răspunsul la întrebarea de mai sus pare a înclina spre tenta organicistă.

Așa a citit Călinescu ideea de stat la Eminescu: „Singurul stat temeinic (în viziunea lui Eminescu, n.n.), e acela natural, automat ca al albinelor, furnicilor, nu statul liberal alcătuit pe o cale speculativă; întemeiat pe contract social” (G. Călinescu, „Istoria literaturii române”). Marele istoric al literaturii române înclină balanța hotărât în favoarea ideii organicismului lui Eminescu.

Asimilarea concepției eminesciene la quesney-ism ar fi un al doilea element de greutate pentru teza organicismului său. Teoria rolului statului în „armonizarea intereselor” ne-ar da, în fine, al treilea argument pentru organicismul poetului. Eminescu preluase idei ale „economistilor germani din epoca bismarkiană, cunoscută poetului, în primul rând prin mijlocirea lui Dühring”, iar în teoria „armonizării intereselor” recunoaștem ușor ideile „socialismului de stat” ale lui Rod-



bertus, după care interesele claselor erau armonizabile" (G. Călinescu, „Studii și articole”, p. 55—56). Toate acestea apleacă hotărâtor judecata noastră către un deznodământ organicist. Și totuși multe alte elemente ne dezvăluie un versant neașteptat al concepției sale asupra statului. Căci ce deplânge Eminescu? El constată cu durere că statul român nu este nici expresia *exercitiului monarhic*, singurul care ar fi permis „esenței exponentului” orientator și mântuitor” să se manifeste istoric, după cum nu este nici „operă comună”, așa cum ar cere contractualismul. În locul statului — operă colectivă, națională, Eminescu descoperă un „aparat birocratic de lefegii”, care n-au nici o legătură, nici organică nici contractuală cu poporul. „Țara legală” — aparatul statului — și „țara reală” stau complet separate una de alta. Eminescu sesiza un fenomen propriu României, dar, având și incidente răsăritene mai largi, și anume că epoca statului de esență organicistă trecuse, în vreme ce era nouă a statului contractualist întârzia să înceapă. În schimb, se născuse un stat „nou” care nu putea fi examinat nici după modelul organicist și nici după modelul contractualist. Avea toate aparențele unei alcătuiți contractualiste și totuși contractul nu căpăta caracter social, fiind lipsit de legitimitate istorică și națională. Apăruse ceea ce trebuia să se nască. Noul aparat al statului avea o alcătuire hibridă, „monstruoasă”. Pe o față a sa părea democratic (și deci contractualist), pe altă față părea organic (și deci monarhic). În realitate însă, contractualismul era fals iar monarhia era o „realitate nominală”, un titlu. Eminescu va numi acest tip de stat *demagogic*.

Teoria statului demagogic se înscrie pe linia contribuției lui Eminescu la sociologia statului.

De la început trebuie să subliniem că Eminescu recunoaște ideii de stat cele două întemeieri posibile: cea organicistă și cea contractualistă. Poetul remarcă însă că în România ideea și aparatul statului nu se reazemă nici pe una nici pe cealaltă dintre cele două idei, chiar dacă se revendică de la amândouă. În realitate, aparatul statului demagogic o neagă și pe una și pe cealaltă în toate acțiunile sale publice, în vreme ce, în retorica sa, același aparat le afirmă pe rând, își revendică legitimitatea de la fiecare în parte. Acest dezacord între faptă și retorică, între formă și fond,

\* Cf. G. Călinescu, *M. Eminescu. Studii și articole*, Iași, Editura Junimea, 1978, p. 55—56.

ii conferă un caracter demagogic. De îndată ce comunitatea organică a devenit o simplă comunitate nominală, un titlu și o frază goală care servesc de pavăză și perdeă pentru „lofegii și panglicari de meserie”, de atunci începe era statului demagogic. Atunci realitatea statului nu mai este „decât un titlu fără esență și fără spirit monarhic” (P. Pandrea). Reducerea monarhiei la un titlu este un alt înțeles pe care-l aflăm dedesubtul unei sintagme eminesciene memorabile, „Carol îngăduitorul”. Mihai Eminescu cerea monarhului României să fie sinteza derivată din combinarea „patosului ctitoricesc”, a „energiei grele și mistuitoare care e esența monarhiei”, cu „obiectivitatea mentală a contractualismului”. (Ibidem). Numai atunci s-ar institui, prin monarh, un „cult al statului”, singurul care ar permite instaurarea unei „reguli normale și sănătoase a colectivităților organizate”, s-ar crea un mediu în care problema statului s-ar pune ca „problemă de ordine și de delimitare a raporturilor dintre eu și fenomenul gregar”. Nu acesta este cazul modelului de stat pe care-l analizează Eminescu. Este adevărat că poetul, ca de fiecare dată, pentru alte idei ale sale, ne indică și în acest caz filiația teoriei pe care o va clădi în articole de la „Timpul”. „Aceste nu sunt idei pe cari să le spunem de la noi: maniera de a judeca evenimențele și stările de lucruri ale istoriei în chipul acesta se datorește lui Tocqueville”. (Opere, XIII, p. 83). Ca și Tocqueville, Eminescu observă că viața individului trăiește „determinată de conceptul de stat”, că ideea de stat se reazemă pe „mecanismul intim al sufletului”, pe sentimente, pe instincte chiar, își leagă adică șansele și neșansele de oamenii care-l compun și-l folosesc. Relația dintre individ și stat are, așadar, o reciprocitate. Statul rău alcătuit strică și mai rău indivizii, după cum, încăput pe mâna inșilor, „malonești”, va intra pe panta dezastrului și a nefericirii popoarelor. A doua consecință a statului, Eminescu o citește în chiar starea civilizației naționale. „Statele despotice și cele demagogice”, arată el, duc nu numai la o degradare morală ci și la un declin al civilizației naționale de mare întindere și cu mari primejdii pentru viitorul popoarelor. „E în natura statelor despotice, precizează poetul, ca să fie întotdeauna lângă marginea prăpastiei, căci despotismul și demagogia sunt două vlăstare ale unui și aceluiași principiu. Despotismul, care nu îngăduie alte legături între oameni decât puținele care-i convin lui, îl silește pe fiecare de-a se restrânge în el însuși și de-a vedea numai de



interesele materiale. Luându-li-se cetătenilor orice patimă comună, orice trebuință mutuală, orice necesitate de-a se înțelege, orice oază de-a lucra împreună, îi zidește oarecum în viața privată. În societatea despotică, ca și în cea demagogică, omul prin sine însuși nu însemnează nimic, banul e totul. Banul devine semnul distinctiv care clasează și deosebește oamenii între ei (...). Dorința de a se îmbogăți cu orice preț, iubirea câștigului, căutarea bunului trai și a plăcerilor materiale, iată pasiunile care devin comune în state despotice și în cele demagogice. Ele se răspândesc în toate clasele, pătrund și în acele cărora le erau străine și ajung a enerva și degrada națiunea întreagă iar esența despotismului consistă în a favoriza și a întinde aceste instincte. Spre deosebire de statul organic, ori de cel care reprezintă „operă comună” și „obiectivare”, statul demagogic, ca și cel despotic, în loc de a da „direcțiile fundamentale ale Eului”, de a face să rodească „semințele” instituțiilor în solul sufletesc al individului, făcând să se nască acel atât de necesar „cult al statului”, prezent la toate popoarele civilizate, conduc dimpotrivă la dezagregarea Eului, la sporirea fenomenului gregar în societate și deci la declinul forțelor morale ale națiunii, exaltă „plăcerile materiale” și „iubirea câștigului” în locul oricăror preocupări mai înalte. „Aceste pasiuni slăbitoare îi vin (statului demagogic) în ajutor; ele abat și ocupă imaginația oamenilor departe de afacerile publice. Despotismul și demagogia creează ici secretul și umbra, dincolo nepăsarea publică, cari pun la adăpost lăcomia și permit câștiguri maloneste, bravând dezonoarea. Fără despotism, aceste patimi sunt tari, eu el devin dominante. Acestea nu sunt idei pe care să le spunem de la noi: maniera de a judeca evenimentele și stările de lucruri ale istoriei în chipul acesta se datorește lui Tocqueville”.

Eminescu își va întinde teoria, urcând-o până la rangul de sociologie comparativă a statelor istorice cunoscute. El va include în analizele lui comparații între statul demagogic liberal din România și statul despotic țarist din Rusia pentru a dovedi că amândouă duc la aceleași efecte. „Întâmplarea pare că a pus după exemplare ale unuia și același princip alături: Rusia și România. Cine cunoaște hotiile câte s-au făcut în timpul celui din urmă război în armata imperială, răsărite din dorința de a se îmbogăți cu orice preț, venalitatea funcționarilor administrativi, adesea și a celor judecătorești, și compară dezvoltarea acestor instincte sub re-

gimul egalității demagogice de la noi, cine vede dincolo religia căzută în stare de fetișism ca și la noi și formalismul uzanțelor suplantând convingerea morală și religioasă, cine cunoaște spiritul cu totul materialist și vânător de câștig din Rusia și-l aseamănă cu abjecta goană de bani a advocaților de mâna a treia și a străinilor cari stăpânesc România, acela se convinge că aceleași cauze produc pretutindenea aceleași efecte, că demagogia unui C. A. Rosetti și despotismul tradițional al împărăției vecine sunt două surori gemene, având amândouă de bază nu gruparea oamenilor după cultură, inteligență și meritul lor, ci descompunerea lor în indivizi egali, din cari nici unul să nu plătească mai mult decât celălalt”. Eminescu crede că în statele demagogice și „despotice” legăturile între grupurile de oameni își pierd orice conținut moral și îmbracă haina exclusivă a intereselor materiale. Statele despotice și demagogice întrețin ciudate paradoxuri, pe care sociologia mai nouă le-ar numi „efecte perverse”. Cu cât acționează mai intens și mai hotărât spre întărirea și apărarea lor, cu atât își accentuează declinul și degradarea generală. Nenorocirea lor cea mai mare stă în faptul că prăbușirea le vine numai după ce și-au dus lucrarea la un nivel destul de adânc și la o lărgime nebănuită.

Când într-o societate „interesele morale ar fi substituite prin interese materiale ale claselor” este pregătit cadrul alu-necării statului fie spre despotism fie spre demagogie... Înecarea indivizilor în „ambii și nevoi individuale”, în dorința de câștig și de bun trai” provoacă un abandon al gândirii și al „intereselor morale mai înalte”.

„Despotismul” se întemeiază pe lipsa de gândire a maselor, demagogia pe ideile greșite pe cari panglicari politici le inspiră acestora, făcându-le să creadă că aceste idei constituie voința lor”. Despotismul și demagogia abat popoarele de pe drumul evoluției lor organice, din mersul lor natural, generalizând „lenea intelectuală și dezinteresarea pentru viața publică”. „Despotism și demagogie nu egalizează numai oamenii, ci-i animalizează totodată; o libertate însă care înlesnește gruparea lor după interese publice și asigură grade de inegalitate socială pe care oricine să fie liber a le trece prin muncă și merit stimulează instinctele cele bune ale lui și-l prefac într-o ființă eminentă ideală. Libertatea aceasta adevărată e cea care prezervă statele în contra primejdiei despotismului pe de-o parte, a demagogiei pe de alta”. Cel mai semnificativ lucru pe care-l află Eminescu în cadrul teo-



iei sale este acela că „în statul despotic și-n cel demagogic puterea disprețuiește poporul și poporul disprețuiește puterea“. În aceste state, puterea și poporul stau separate, singura legătură care le amintește apartenența comună la un spațiu este disprețul reciproc. Acesta este cel mai de seamă produs al statelor despotice și demagogice, în viziunea lui Eminescu. Legătura pe care o stabilește poetul între aceste tipuri de state și „fenomenul egalizării condițiilor sociale“ i-ar putea surprinde pe mulți și, oricum, trebuie lămurită.

„Despotismul și demagogia sunt două vlăstare ale unui și același principiu, a egalizării condițiilor sociale“. Amândouă se nasc pe drumul către „egalizarea condițiilor sociale“. Iată o chestiune care ar putea să provoace „malpercepții ideologice“. Ce vrea să spună poetul? Răspunsul se cere cu atât mai răspicat cu cât Eminescu precizează: „despotism și demagogie nu egalizează numai pe oameni, ci-i animalizează totodată...“. Acest „totodată“ ne atrage atenția că, în viziunea poetului, egalizarea merge de mână cu un alt proces (fără a pretinde că s-ar trage unul din altul) și anume cu declinul antropologic: căderea omului în animalitate. Se cer, deci, lămurite amândouă aceste chestiuni.

Să cercetăm împreună „răspunsul“ lui Eminescu însuși fără a avea pretenția că vom istovi întregul sistem în câteva pagini.

Să ne oprim la chestiunea egalizării.

Eminescu socotește că o societate normală este nu aceea care ar dori să desființeze toate inegalitățile sociale, ci una care „asigură gradele de inegalitate socială pe cari oricine să fie liber a le trece prin muncă și merit“. El se arată astfel întâiul mare gânditor la noi al teoriei egalității șanselor sau oportunităților de acces. Adevărata egalitate socială este una a șanselor (oportunităților) nu aceea a „condițiilor sociale“. Pe confuzia celor două concepte ale egalității se întemeiază statul demagogic. O societate nu poate pretinde că e egalizat toate condițiile sociale, zice poetul, dar are dreptate să încerce a egaliza șansele sociale (sau „oportunitățile“, cum zice sociologia recentă) în raport cu diversele „grade de inegalitate socială“. Teoria egalizării condițiilor sociale în statul demagogic, pe care o critică Eminescu, pretinde a nu exista nici o diferență calitativă între diferite condiții sau stări sociale. Dar, din două una: ori condițiile sociale dintr-o societate au o diferențiere calitativă și atunci teoria egalizării sociale cade, ori între acele condiții sociale nu există nici o

diferență calitativă și atunci atât cel merituos cât și feneantul, atât cel instruit cât și cel fără instrucție pot pretinde să ocupe orice poziție. Căci de vreme ce pozițiile nu au diferențe calitative, atunci orice poziție poate fi ocupată de oricare ins. În acest cadru întâmpinăm, în opera lui Eminescu, prima teorie sociologică clară a inegalităților sociale. Puțini, până la el, vor fi înțeles atât de adânc fenomenul egalității și și foarte multe teorii, inclusiv de nuanță socialistă, s-au poticnit în fața acestei probleme atât de însemnate. Motivul confuziilor nu este greu de lămurit: nici una din acele teorii nu se rupseseră de teza rolului statului în egalizarea condițiilor sociale. Statul liberal pretinde cel mai mult rolul acesta fiindcă este cel mai demagogic. În realitate, spune Eminescu, statul nu poate pretinde a egaliza societatea decât atunci când este stat demagogic, adică atunci când vrea să ascundă inegalitatea meritelor și a muncii, diferențele calitative ale societății. Nu egalitatea este problema centrală a unei societăți, în genere a omului, ci libertatea. Statul demagogic, însă, nu vrea libertatea ci egalitatea, iată chestiunea pe care, cu excepția lui Tocqueville, nici un alt sociolog n-a pus-o. De ea depinde rezolvarea unui mănunchi de paradoxuri, al cărui ax este acesta: în statul demagogic, cu cât mai adâncă și mai amplă este egalitatea, cu atât mai puțină este libertatea. De fapt, acesta este un pseudoparadox pe care Eminescu îl spulberă!

„D-voastră nu vreți libertatea, scrie poetul în Mss 2 267 (162); vreți egalitatea cea mai mare dușmană a libertății (...). Ce să vrea un grec ca C. A. Rosetti decât să fie egal cu românul fără a fi îndeplinit condițiile de muncă ale românului (s.n.)? Ce vrea un țigan ca Fundescu sau Epureanu decât să fie egal cu românul fără a fi capabili de-a avea creierul sau musculatura românului?“ (cf. Fragn., p. 179).

„Ce e libertatea?“ se întreabă Eminescu în Mss 2 270 (139 V). „E facultatea de-a traduce neîmpiedicat munca sa musculară în muncă intelectuală sau în munca de meditațiune“ (Fragn. 177). Prin urmare, a pune problema egalizării e totuna cu a escamota problema libertății, care constă în crearea condițiilor sociale și politice care să le permită oamenilor de a-și „traduce neîmpiedecat (de condițiile social-politice) munca lor musculară în muncă intelectuală sau în muncă de meditațiune.“

„Libertatea este facultatea de a dispune după inspirațiunea propriei noastre judecăți de puterile noastre mecanice



și intelectuale. Mărginirea libertății e paguba ce i-o putem aduce altuia. Ce este dar lupta între partizi? E o luptă pentru judecata noastră — fiecare vrea s-o convingă în /ilizibil/, pentru că știe că din acel moment a pus totodată mâna pe forța noastră fizică și intelectuală. Natura neavând judecată, nu are nici libertate.

Libertatea nu înseamnă „anarhie”. Eminescu tălmăcește în direcție kantiană problema libertății care constă în dreptul de a dispune de calitatea autonomă a intelectului nostru și în obligația de a-i da o utilizare transcendentă. „Eu gândesc trebuie să însoțească toate experiențele noastre”, zice, ar referindu-se la faptul că singurul stăpân legitim al omului este „egoul cogitans”, propriul său „eu cugetător”. Nu eul dogmatic al politicianului, ci „eul cugetător” al omului liber. Așadar, acea societate care a creat condițiile manifestării libere a „eului cogitans” și totodată care lasă la dispoziția liberă a fiecăruia de a-și folosi „puterile mecanice și intelectuale” după „propria sa judecată”, aceea este o societate a libertății și a progresului. Societatea egalitarismului este slujnica statului demagogic.

„Fără libertate și fără inegalitate nu există progres. Cine zice însă libertate inegalitate zice. Nimic nu este mai egalitar decât libertatea. Inegalitatea reală e însă întemeiată pe cantități de muncă, fie în mișcare fie aprovizionată. Inegalitatea factică e întemeiată pe dreptul pozitiv. Eminescu a spulberat toate pseudoparadoxurile introduse în istorie, ca o adevărată rețea de umbre în jurul problemelor sociale ale unei societăți. Statul demagogic împinge societatea într-un lanț de „apriorii”, care de fapt nu sunt altceva decât o traducere a condiției aporetice a puterii în statul demagogic. Una dintre aceste aporii este aceasta: „Nu pot să creez o societate de egali pentru că ansamblul condițiilor sociale și al pozițiilor sociale este inegalitar. Nu pot să desființez inegalitatea pozițiilor decât dacă eu am o poziție prin care să dispun de celelalte, deci, dacă eu sunt într-o inegalitate asumată și avantajoasă”. Deci inegalitatea poate fi „desființată” de inegalitate, iată suprema aporie a statului demagogic. Eminescu a „rezolvat” aporia propunând desființarea cadrului ei politic: statul demagogic. Aporiile nu pot fi rezolvate, dar omul are puterea de a ieși din condiția aporetică. Este ceea ce

facea și Eminescu în privința aporiei egalității. El a lucrat cu înțelesul kantian, singurul care ne scoate din aporetic. Inegalitatea nu poate fi desființată din exterior, ci din interior de către cel care vrea să-și schimbe poziția inferioară (inegalitară) cu una superioară (egalitară). Dar în acest caz, egalitatea și egalizarea individului sunt termeni falși folosiți pentru a desfigura de fapt fenomenul manifestării libere (autonome). Deci adevărata problemă nu este aceea a egalizării, ci aceea a libertății. Statele despotice și cele demagogice, arată Eminescu, au inventat pseudo-problema egalității pentru a escamota problema reală, aceea a libertății. A te manifesta liber înseamnă a dispune după propria-ți judecată (eul cogitans) de puterile tale intelectuale și morale. Cine ar putea cunoaște mai bine ca tine însuși adevărata măsură a puterilor tale intelectuale și musculare? Ajungi la această cunoaștere prin folosirea transcendentă a intelectualului.

Prima condiție a ieșirii din aporia egalității este libertatea. Libertatea înseamnă ierarhie. Ierarhie a meritelor și a competențelor a „puterilor musculare și intelectuale”, cum ar zice poetul. Anularea oricărei ierarhii nu înseamnă stare optimă, ci haos; confuzie de valori, puțința de a egaliza omul de valoare cu „nulitatea”, zice poetul. Egalitatea este întunericul însuși.

„Ierarhia luminei și egalitatea întunericului e o luptă între Evan și Turan, între lumină și întuneric, între libertate și sclavie, între libera ierarhie a luminii și egalitatea stupidă a întunericului. Scări de lumină, grade de temperatură e unicul întreg. Și nu e condamnat numai a semăna pe ascuns /ilizibil/ părintele luminei, soarele-l atrage spre el”. (Mss. 2 275 B, (20), Fr. 178—179). Egalitatea, așadar, este totuna cu entropia maximă, este forma echilibrului mort. De aceea Eminescu o asimilează întunericului. Este opusă vieții și viului, care este mișcare, ierarhie și deci ordine, sens sau direcție de mișcare și deci lumină.

A doua condiție a ieșirii din aporia egalității este munca. „Oricine ne promite o îmbunătățire care nu se datorește muncii adică oricine ne promite un venit de forțe, fără ca noi să fi cheltuit pentru el, e ca un prestidigitator, care vrea să ne facă să vedem că bunurile ce le scoate la iveală s-au ivit din nimic. Ei: Ex nihilo nil fit. Din nimic, nimic iese”. (Mss. 2 267., Fr. 179).



Eminescu a spulberat, iată ideea utopiană a omului perfect, a statului ideal, a societății perfecte. În locul „ființei sublime” a ontologiei tradiționale el propune viziunea unui *real tensionat*, expus deopotrivă șansei desăvârșirii dar și riscului desființării. Ontologia eminesciană face posibil realismul sociologic. Cu Eminescu începe seria realismului sociologic oriental.

## BIBLIOGRAFIE

### CARTEA I. Cap. I

1. GILBERT DURAND, *Mircea Ellade*, în *Cahiers de l'Herne*, Edition de l'Herne, 1978.
2. O. SPENGLER, *The Decline of the West*, The Modern Library, New York, 1962.
3. L. BLAGA, *Opere*, vol. IX, Editura Minerva, 1985.
4. V. TONOIU, *Ontologii arhaice în actualitate*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
5. M. UNGHEANU, *Panait Istrati și Kominternul*, Ed. „Porto-Franco”, Galați, 1994, (cf. și *Exactitatea admirației* Ed. Cartea Românească, București, 1985).
6. K. VERDERY, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, Humanitas, București, 1994.
7. S. PALEOLOGU-MALTA, *Eminescu și abisul ontologic*, Ed. Nord-Arhus, 1988.

### Cap. II.

1. B. PASCAL, *Oeuvres I*, ed. în 14 vol. de Leon Brunschvicg și P. Boutroux, Paris, 1908—1921.
2. I. PRIGOGINE, I. STENCERS, *Noua alianță*, Ed. Politică, București, 1984.
3. C. NOICA, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
4. M. EMINESCU, *Opere*, vol. X, Ed. Academiei, 1985.
5. Th. D. CÔDREANU, *Modelul ontologic eminescian*, Ed. „Porto-Franco”, Galați, 1993.

### Cap. III.

1. M. EMINESCU, MSS. 2254 în *Fragmentarium*, Ed. Magdalena, D. Vatamanluc, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
2. O. SPENGLER, op. cit.



## PARTEA a II-a, Cap. I.

1. M. EMINESCU, Mss 2267, in *Fragmentarium*, ed. cit.
2. Șt. LUPĂȘCO, *Logica dinamică a contradicțiilor*, Ed. Politică, București, 1962.

## Cap. II.

1. Șt. LUPĂȘCO, op. cit.
2. M. EMINESCU, *Fragmentarium*, ed. cit.
3. C. NOICA, op. cit.
4. M. EMINESCU, *Opere*, vol. XI, Ed. Academiei, București, 1984.
5. W. SOMBART, *Le Bourgeois*, Payot, Paris, 1926.
6. G. CALINESCU, in *Studii eminesciene*, Editura pentru Literatură, București, 1965.
7. S. CIOCULESCU, *Aspecte de critică socială eminesciană*, in *Studii eminesciene*, Edit. pentru Literatură, București, 1965.
8. C. NOICA, op. cit.

## CARTEA a II-a, PARTEA I

### Cap. I.

1. N. GEORGESCU, *A doua viață a lui Eminescu* (apărută între timp la Europa Nova, București, 1994).
2. I. E. RĂDULESCU, *Echilibrul între antiteze*, vol. I.
3. M. EMINESCU, *Opere*, vol. IV, ed. de I. Crețu, București, 1938—1939.
4. M. EMINESCU, *Opere*, vol. XI, ed. cit.

### Cap. II.

1. M. EMINESCU, *Opere*, 4 vol., București, 1938—1939.
2. E. DEMOLINS, *Comment la route crée le type sociale*, 2 vol., Paris, 1901, — 1903.

### Cap. III.

1. V. PARETO, *Traité de sociologie générale*, 2 vol. (vol. 2), Paris, Payot, 1933.
2. A. ETZIONI, *The Active Society*, London, The Free Press, 1971.
3. ORTEGA Y GASSET, *La revolte des masses*, Paris, Stock, 1937.
4. M. EMINESCU, *Scrieri politice*, ed. D. Murărașu, Craiova, Scrisul românesc, 1931.
5. I. UNGUREANU, *Paradigme ale cunoașterii societății*, Ed. Humanitas, București, 1990.

## PARTEA a II-a, Cap. I.

1. D. VATAMANIUC, *Publicistica lui Eminescu*, Ed. Junimea, 1925.
2. V. PARETO, op. cit.

## Cap. II.

1. I. WALLERSTEIN, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World in the Sixteenth Century*, New York, 1974—1986.
2. M. EMINESCU, op. cit., edițiile I. Crețu și D. Murărașu, (cf. *Opere*, ediție integrală, publicistică, sub îngrijirea lui D. Vatamaniuc).

## Cap. III.

1. J. KARSTNY, *La culpabilité des survivants*, in L. V. Thomas, B. Rousset, T. Van Thao, *La mort aujourd'hui*, Aithropos, 1977.
2. M. EMINESCU, *Opere*, vol. X, ed. cit.

## PARTEA a III-a, Cap. I.

1. I. E. RĂDULESCU, *Amintirile și impresiile unui proscris*.
2. Șt. LUPĂȘCO, op. cit.

## Cap. III.

1. M. EMINESCU, *Fragmentarium*, ed. cit.
2. A. von KEISSERLYNG, *Analyse spectrale de l'Europe*, Stock. Paris, 1930.
3. ORTEGA Y GASSET, *La revolte des masses*, Paris, 1937.
4. D. VATAMANIUC, *Eminescu*, Ed. Minerva, București, 1983.
5. M. EMINESCU, *Opere*, vol. XIV, ed. cit.
6. M. EMINESCU, *Opere*, vol. XII, ed. cit.
7. M. EMINESCU, *Opere*, vol. IV, ed. I. Crețu.
8. A. G. FRANK, S. AMIN, *L'accumulative dependente. Société pre-capitaliste et capitalism*, Ed. Aithropos, Paris, 1975.
9. G. GOODMAN, M. REDLIFT, *From peasant to proletarian. Capitalism development and Agrarian transition*, Oxford, 1981.
10. Șt. ZELETIN, *Burghezia română: Originea și rolul ei istoric*, Ed. Cultura Națională, București, 1925.
11. M. MANOILESCU, *Rostul și destinul burgheziei românești*, Cugătarea, Georgescu Delafras, București, 1940.
12. AL. OPREA, *În căutarea lui Eminescu — gazetarul*, Ed. Minerva, București, 1983.
13. N. IORGA, *Eminescu*, Ed. Junimea, Iași, 1981.
14. M. EMINESCU, *Opere*, vol. XIV, ed. cit.



15. G. CALINESCU, M. Eminescu, *Studii și articole*, Iași, Editura Junimea, 1978, p. 55—56.
16. M. EMINESCU, *Opere*, vol. III, ed. cit.
17. M. EMINESCU, *Fragmentarium*, ed. cit.
18. M. EMINESCU, *Opere*, vol. VII, ed. Aurelia Rusu, E. Minerva, București, 1984.
19. M. CIMPOI, *Căderea în sus a Luceafărului*, Ed. Porto-Franco, 1993.



## SUMAR

### INTRODUCERE

### TRIUMFUL REALISMULUI ORIENTAL . . . . . 5

### CARTEA I

#### Marginalii la gândirea filosofică eminesciană

#### PARTEA I

#### OPERA ȘI TIMPUL

#### FUNCȚIA ONTOLOGICĂ A EMINESCIANISMULUI

#### Capitolul I

##### EMINESCU ȘI ROMÂNIA ETERNA

- |  |    |
|--|----|
| 1. Geografia neliniștii noastre . . . . .  | 11 |
| 2. Stâlpul lunii și prigonirile sortii . . . . .   | 19 |
| 3. Incidentul eminescianismului. Puterea „intâmplării” . . . . .                                 | 26 |
| 4. Pseudomorfoză sau creație. Rusia, Occidentul și România. Eminescu și România eternă . . . . . | 29 |

#### Capitolul II

##### NELINIȘTEA ȘI REALUL. PASCAL ȘI EMINESCU

- |   |    |
|---|----|
| 1. Puterea neliniștii și valoarea lucrului la Eminescu și Pascal. Tradiția „cugetărilor” în cultura europeană . . . . . | 39 |
| 2. A fi în real lipsit de realitate . . . . .   | 43 |
| 3. Filosofia realistă a faptei. Deficitul ontologic . . . . .   | 46 |
| 4. Teoria elementului. Despărțirea de Eminescu și consecințele ei . . . . .   | 49 |

#### Capitolul III

##### NELINIȘTI EUROPENE. INFINITUL ȘI INFINIREA

- |   |    |
|---|----|
| 1. Pascal și Eminescu. Viziuni europene . . . . . | 53 |
| 2. Infinitul și infinirea . . . . .               | 56 |



3. Viziuni și îngoase în fața realului	58
4. In-corporarea și lumire	61

## PARTEA A II-A

### DESPRE REAL. ELEMENTE DE ONTOLOGIE EMINESCIANA

#### Capitolul I

##### REALUL NEGATIV. DESPRE DEȘFIINȚARE

1. Ecuația socială	63
2. Proportionalele realului. Realul negativ	65
3. Deficit ontologic și exces morfologic	68
4. Despre „scăzământul ontologic”	70
5. Realul-cumpănă	72
6. Neutralitatea ontologică	76

#### Capitolul II

##### TENSIUNILE REALULUI. DESPRE PIEIRE

1. Puterea lucrului absent	77
2. Legea corelației creșterii și descreșterii	82
3. Bazele metafizice ale crizei europene	85

#### Capitolul III

##### REALUL PRECAR. CATRE O SOCIOLOGIE A PRECARITĂȚILOR

1. Destin și joc al sorții. Despre densitatea realului	89
2. Despre falsificare. Pierderea densității sau despre „formele goale”	93
3. Făuritori de proiecte. Creatorii stilului demagogic în epocile de tranziție	95

## CARTEA A II-A

### Sociologia eminesciană

#### PARTEA I

### BAZELE TEORIEI PĂTURII SUPERPUSE. SOCIOLOGIA POLITICĂ

#### Capitolul I

##### TEORIA PĂTURII SUPERPUSE

1. Câteva precizări privitoare la aria de manifestare a păturii superpuse	103
2. Chestiunea rasială și sociologia păturii superpuse	106

3. Profilul păturii superpuse, caracterologie istorică	110
4. Intemeierea economică a teoriei păturii superpuse. Balanța comercială și pătura superpusă	115
5. Pătura superpusă și cheltuielile publice	116

#### Capitolul II

##### TEORII INRUDITE

1. Teoria păturii superpuse și teoria suprastructurii	121
2. Teoria compensației și teoria maximizării inteligenței	123
3. Teoria păturii superpuse și teoria „formațiunilor superpuse”	122

#### Capitolul III

##### TEORIA ELITELOR ȘI TEORIA PĂTURILOR SUPERPUSE

1. Ce este elita? Teoria paretiană și teoria eminesciană despre defectele păturii guvernante	135
2. Compoziția sufletească a elitelor. Elite „lei” și elite „vulpi”	138
3. Masă și elite	140
4. Circulația elitelor și teoria selecției sociale negative	142

## PARTEA A II-A

### PĂTURA SUPERPUSĂ ȘI ECONOMIA NAȚIONALĂ. SOCIOLOGIA ECONOMICĂ

#### Capitolul I

##### ECONOMII NAȚIONALE. ECONOMII COMERCIALE PĂTURI SUPERPUSE

1. Pătura superpusă și schimbul inegal	151
2. Drumurile de fier și exploatarea comercială	154
3. Pătura superpusă în lumina teoriei utilității	158
4. Teoria sociologică a utilității	163

#### Capitolul II

##### COMPLEXUL EUROPEAN AL EXPLOATĂRII FISCAL-COMERCIALE

1. Dizolvarea imperiilor și geneza xenocrației	165
2. „Și cum vin cu drum de fier...” O poezie politică și-un program economic: teoria compensației	175



### Capitolul III

#### MUNCA, PĂTURA SUPERPUȘĂ ȘI CAPITALUL ÎN ISTORIA POPOARELOR

1. Munca, pătura superpusă și morala economică . . . . .	184
2. K. Marx, Max Weber, Mihai Eminescu . . . . .	188
3. Pătura superpusă și destinul popoarelor . . . . .	191

#### PARTEA A III-A

#### PĂTURI SUPERPUSE, CLASE, POPOARE SOCIOLOGIA ETNOLOGICĂ

### Capitolul I

#### DE LA SOCIALISMUL EVANGHELIC LA TEORIA „CLASELOR POZITIVE”

1. Doctrina heliadistă a socialismului evanghelic . . . . .	197
2. De la socialismul evanghelic la teoria „claselor pozitive” . . . . .	208
3. Funcția conservatorismului. Absență și visare la Eminescu . . . . .	214

### Capitolul II

#### ÎNĂLȚAREA ȘI DECLINUL POPOARELOR. PSIHOMETRIE ETNICĂ

1. Înălțarea popoarelor prin elite și căderea lor prin pături superpuse . . . . .	219
2. Energiile muncii și direcționarea popoarelor . . . . .	222
3. Psihometria popoarelor și caracterologia elitelor . . . . .	226
4. Ecuațiunea socială, clasă pozitivă, pătura superpusă . . . . .	233
5. Evoluția — factor de schimbare a psihometriei popoarelor. Neoevoluționismul sociologic eminescian . . . . .	237
6. Legea psihometrică. Polaritate psihometrică a popoarelor. Elemente de psihometrie etnică . . . . .	241

### Capitolul III

#### POPOARE ORIENTALE, POPOARE OCCIDENTALE

1. Popoare salăhoriale. De la teoria salariului natural la sociologia pragurilor de sărăcie . . . . .	246
2. Evoluție sau declin? Civilizație și semibarbarie . . . . .	251
3. Metropola și periferia. Suburbiile istoriei . . . . .	257
4. Două linii istorice . . . . .	267
5. Statele demagogice și decăderea popoarelor . . . . .	269
Bibliografie . . . . .	279

### ERATA

p. 22	rândul 11 jos	lumile în loc de luminile
p. 23	rândul 12 sus	lumile în loc de luminile
p. 23	rândul 13 sus	trecătoare în loc de trecătoare
p. 50	rândul 14 jos	corul în loc de arcul
p. 50	rândul 16 jos	corul în loc de arcul
p. 61	jos	se inversează rândul 7 cu rândul 11
p. 64	rândul 13 jos	compensație în loc de comparație
p. 76	rândul 16 sus	aportul în loc de sportul
p. 77	rândul 5 sus	$A \div non A$ în loc de $A + A$
p. 79	rândul 16 jos	opunem în loc de spunem
p. 81	rândul 17 jos	$\frac{n}{n} \infty$ în loc de $\frac{n}{n}$
p. 87	rândul 10 sus	poial în loc de poetul
p. 89	ultimul rând jos	realism în loc de realiza
p. 90	rândul 6 jos	deferit în loc de diferit
p. 115	rândul 1 sus	ieftinității în loc de infinității
p. 116	rândul 12 jos	trebuițele în loc de treburile
p. 121	rândul 8 jos	evoluționare în loc de revoluționare



Ca sociolog al înaintării *întru* civilizație, Eminescu a gândit tocmai căile progresului istoric, proprii aceluia veac: a) organizarea muncii; b) crearea și apărarea industriei și c) raporturi sociale de compensație între clasele de sus și poporul producător (...) Eminescu a redat culturii și poporului român marea sinteză la răscrucea acestui mileniu, sinteză care adună toate înțelesurile câte se află în cuprinsul întreg al culturii românești adusă până la acest prag de istorie (...) Născută de gândirea lui Eminescu, sociologia pozitivă românească ni se înfățișează ca prima mare sinteză științifică, teoretico-reflexivă românească, asupra societății și civilizației moderne.

ILIE BĂDESCU

COLECȚIA  
STUDII  
EMINESCIANE

ISBN 973-557-388-1

1667 lei

33 TL se virează la Societatea Scriitorilor „C. Negri” Galați

Cont nr. 4072996062203.

1700 lei

B.R.D. Galați